الصـــوت والصــدى

الأصول الاستشراقية في فلسفة بدوي الوجودية

الدكتور

أحمد عبد الحليم عطية

2016

الإهداء

إلى روح فيلسوف مصر

من مهد الطريق إلى الأجيال الحالية

عبد الرحمن بدوي

الصوت والصدى
الأصول الاستشراقية في فلسفة بدوي الوجودية

تمهيد:

لقد كتبت عديد من المقالات عن عبد الرحمن بدوي، الذي يمثل – رغم اختلاف آرائنا حوله – قيمة كبرى في الدرس الفلسفي العربي المعاصر، ولحظة هامة ومشعة في تاريخنا الفكري، إن قيمة بدوي ليست في الكم الضخم للغاية؛ الذي أصدره من كتب مؤلفة ومحققة ومترجمة، لكن في مشروع فكري ضخم تمتد جذوره إلى رواد الفكر المصري المعاصر: مصطفى عبد الرازق، وطه حسين، ولطفي السيد، مشروع ارتبط بتاريخنا القريب لم يكشف النقاب عنه بعد ، ولا يتمثل هذا المشروع فيما عرف بوجوديته، إنما يتمثل في محاولته إعادة بناء التراث الفلسفي العربي الإسلامي على ضوء التراث اليوناني، وكشف الكثير عن دور العرب في ذلك، وخلال محاولته إعادة البناء حاول التعرف على الذاتية وذاتيتنا نحن.

نستطيع إذا بذلنا بعض الجهد أن نتعرف على هذا المشروع الهام الذي لم يدرس بعد، وقد حاولنا في كتابنا «الأخلاق في الفكر العربي المعاصر» أن نعرض للأخلاق عند بدوي، ونعرض في هذا البحث

للأصول النظرية لأفكاره، تمهيدًا لدراسة فكره السياسي، فكلنا يعلم أنه من مؤسسي مصر الفتاة، وكان فيلسوف الحزب ومنظره، تمثل كتاباته في صحف «مصر الفتاة»، و«الصرخة»، و«الضمير»، الافتتاحية الأساسية التي تعبر عن موقفه، وجاء كتابه الأول والأساسي عن نيتشه ليدعم الفكر السياسي لبدوي ولمصر الفتاة، ومن هنا مشاركته في لجنة الخمسين لصياغة أول دستور مصري، أكد فيه على الحريات الفردية التي نتمنى أن تتحقق، ونتمنى أن يظهر كتابنا عن هذا الجانب السياسي الذي يغطي أهم ملامح شخصية فيلسوفنا الشيخ المنعزل، والذي ربما يفسر لنا بعض أسباب هذه العزلة التى لازمته عقودا قبل وفاته.

[1]

مدخل حول وجودية بدوي

تتناول هذه الدراسة أحد الاتجاهات الفلسفية الرئيسية في الوطن العربي، وهو الاتجاه الذي يسعى لإبراز «الإنسانية والوجودية» في الفكر العربي، حيث نعرض لاستشراقية، أو ما عرف بوجودية عبد الرحمن بدوي، وتقدم دراسة تحليلية نقدية لموقفه من التراث العربي

الإسلامي، وموقفه من العقلية العربية، وذلك لبيان حالة الالتباس المزدوج واغتراب المفكر العربي المعاصر عن واقعه وقضاياه.

والحقيقة أن بدوي يمثل حالة أزمة والتباس على المستوى الشخصي الذاتي، وعلى مستوى دوره الفكري الثقافي، فهو من أكثر الدارسين العرب اهتمامًا بالدراسات الفلسفية الإسلامية، ومع ذلك يستشعر أن اهتمام الغربيين به يفوق اهتمامنا نحن، لذلك يتوجه إليهم بالكتابة، ويسخط من تقصيرنا في العناية بدرس أفكاره[1]. ويبدو هذا الالتباس الذي أشرنا إليه في موقفين متباينين تجاه بدوي: أحدهما ينظر إليه من الخارج فيرى فيه بناء ضخمًا من المعارف الموضوعية، والآخر يسعى إلى تحليل ودراسة كتابات بدوي ومساهمته في الفكر العربي المعاصر، والتي يمكن خلال مناقشتها وتحليلها إبراز نواة مشروع فكري ازدهر في بداية الأربعينيات بتأثير النهضة المصرية والليبرالية الوطنية وتفتح الجامعة المصرية على المذاهب والأفكار الفلسفية المختلفة.

ويمثل بدوي أصدق تمثيل حالة الاضطراب والقلق التي نحياها جميعًا، والتي مر بها تاريخنا المعاصر، فقد ولد بعد انتهاء الحرب العظمى الأولى في فبراير 1917، وتعلم بالجامعة المصرية وتخرج فيها عام 1938 متتلمذًا على كثير من الأساتذة الفرنسيين مثل:

كواريه، وأندريه لالاند، وكراوس، وبدأت كتاباته مع الحرب العظمى الثانية، وتفتح وعيه مع ازدهار الليبرالية المصرية التي عمقها لطفي السيد وأشاعها طه حسين في الثقافة والفكر، ويتمثلها بدوي داخل الجامعة وخارجها، واتضحت في كتاباته في مجال الفلسفة، فهو أكثر من غيره استحقاقًا للدراسة نتيجة جهوده وتاريخه الفكري وإسهاماته المتعددة التي تمثلت في أشكال عديدة من البحث والتحقيق والترجمة، وظهرت فيما أطلق عليه: مبتكرات، خلاصة الفكر الأوروبي، دراسات إسلامية، ترجمات.

ويستشعر بدوي حقيقة دوره الثقافي والفكري، وهو الوحيد الذي أشار إلى هذا الدور بما قدمه من ترجمة ذاتية كتبها في موسوعة الفلسفة يحدد فيها هويته ويعلن عن نزعته الفلسفية، حيث كتب يصف نفسه بأنه: «فيلسوف ومؤرخ مصري، فلسفته هي الفلسفة الوجودية في الاتجاه الذي بدأه هيدجر، وقد أسهم في تكوين الوجودية بكتابه «الزمان الوجودي» 1943... قد أحاط علمًا بكل تاريخ الفلسفة، وتعمق مذاهب الفلاسفة المختلفين، الألمان منهم بخاصة، لكن أقوى تأثير في تطوره الفلسفي إنما يرجع إلى اثنين هما هيدجر ونيتشه[2].

يخبرنا بدوي مرارًا في كتاباته وأحاديثه، وفي حوارات عديدة معه؛ أنه كان وما زال يعتنق الفلسفة الوجودية، مطورًا ذلك الاتجاه الذي بدأه هيدجر. والحقيقة أن ما أعلنه بدوي وتابعه فيه البعض وصدقناه

من أن فلسفته هي الفلسفة الوجودية هو قول في حاجة شديدة جدًا إلى التفسير، لا أقول إنه أكذوبة، لكنه قول يحتاج إلى تثبيت وتحليل، علينا إذن أن نناقش دعوى بدوي من خلال كتاباته المختلفة، ونطرح عليه بعض الأسئلة لمعرفة حقيقة وجوديته.

وأول كتب بدوي التي يعلن فيها موقفه وأقربها إلى نفسه هو كتابه «نيتشه» الذي يعد عند معظم مؤرخي الفلسفة رائد الوجودية ذات التوجه الإنساني المتمرد الرافض، يقدمه لنا بدوي في كتابه باعتباره صورة من صور الفكر الأوروبي في إطار مشروعه الذي يهدف إلى تقديم «خلاصة الفكر الأوروبي» ليبين لشباب جيله طريقة العقل الأوروبي، وهو يسعى لإقامة نظرة جديدة إنسانية للحياة والحضارة(3). إن الاهتمام بنيتشه هنا ليس فقط لأنه رائد من رواد الوجودية، بل لأنه صورة للفكر الأوروبي يقدمها لأبناء جيله، مثلما يقدم لهم صورًا أخرى مثل: أفلاطون وأرسطو واشبنجلر، يقدمهم لنا باعتبارهم وسيلة وأداة من أجل إعادة التفكير في واقعنا وحياتنا الجديدة، فالذي يهدف إليه، الذي يعنينا حقًا هو أن نحملهم على أن يفكروا فيما فكر فيه العقل الأوروبي... كي يتخذوا من هذا النظر وذلك التأمل والتفكير دافعًا ومادة وأداة من أجل إيجاد هذه النظرة الجديدة التي باسمها سيعلنون ثورتهم الروحية المنشودة.

والحقيقة أن منطق دعوة بدوي إلى اتخاذ الفكر الأوروبي مثالا ضد نزعته الخلاقة المبدعة التي ترى أن الذات الحرة على غير مثال، فهي ضد منطقه من جهة ثانية نجد أن تطور العقل الأوروبي الذي اعتمد على السيطرة على غير الأوروبي لن يسمح لغيره أن يصل إلى نفس الدرجة من التطور، أي أن الآخر الذي يسعى إلى تمثله هو الذي يعتبر الأنا عقبة يسعى دائمًا إلى إخضاعها.

يتضح من دراسته إذن أنها جزء من خلاصة الفكر الأوروبي أكثر منها عرض لمذهبه الوجودي. ومن اللافت للنظر أن بدوي يقدم في نفس السلسلة: أفلاطون وأرسطو، ويتحدث عنهما بنفس اللغة، ويصفهما بنفس الصفات حتى يظهر لنا أرسطو وكأنه كيركجور أ نيتشه [4]، بل إن ما قدمه بدوي عن أرسطو وكانط وهيجل والمثالية الألمانية كما يتضح من ثبت مؤلفاته، أكثر مما قدمه عن الفلسفة الوجودية. ويقدم بدوي في كتابه «دراسات في الفلسفة الوجودية» عروضًا موجزة عن الوجودية، قاصدًا إعطاء القارئ فكرة واضحة عن هذا المذهب الذي اختلط اسمه في ذهنه بمعانٍ ليست لها به أية صلة[5].

ويمكن عرض نزعة بدوي الوجودية، أو ما يعتبره مساهمته الخاص فيها من خلال الخطوط العامة التي يمكن استخلاصها من رسالته: «الموت في الفلسفة الوجودية» و«الزمان الوجودي». حيث

يرى في الدراسة الأولى إن المشكلة الحقيقية للموت ؛ هي مشكلة تناهي الوجود جوهريًا. ويهدف بدوي منها أن يتناول الموت من حيث كونه مركز التفكير الفلسفي ونقطة الإشعاع في النظر إلى الوجود إن جعل الموت مركز التفكير في الوجود يؤذن بميلاد حضارة جديدة، لأن روح الحضارة تستيقظ في اللحظة التي تتجه فيها بنظرها إلى الموت اتجاهًا يكشف لها عن سر الوجود. ويكمل بدوي بيان خطوط فلسفته «بخلاصة مذهبنا الوجودي» حيث يرى أن الوجود الحقيقي هو وجود الفردية، والفردية هي الذاتية، والذاتية تقتضي الحرية، والحرية هنا معناها وجود الإمكانية، والوجود الحقيقي الأصيل للذات هو الوجود الماهوي، والوجود عنده وجود زماني «الوضع الصحيح عندنا هو أن نفهم الوجود على أنه زماني في جوهره وبطبيعته، وتبعًا لهذا فإن كل ما يتصف بصفة الوجود لا بد أن يتصف بالزمانية»[6].

ويخبرنا بدوي بأن هذه الخطوط العامة لمذهب في الوجود سيجعل مهمته في الحياة تفصيل أجزائه، حتى نستطيع أن نحقق للإنسان هذه الغاية التي قلنا إنها غاية الوجود[7]. ونتساءل: هل قدم بدوي تفاصيل هذا المذهب منذ كتب «الزمان الوجودي» عام 1943 حتى اليوم؟ وإذا كان لم يفعل، فما حقيقة هذا الادعاء؟ وهل توقف ابداعه الخاص على هذين العمليتين بالاضافة إلى كتابه الوجودية والإنسانية فى الفكر العربى ؟

[2]

القراءة الوجودية للفلسفة العربية الإسلامية

إن مهمتنا هنا مناقشة نزعة بدوي الوجودية، ليس فيما قدمه من مساهمة في الفكر الوجودي، وإنما من خلال محاولته قراءة الفلسفة الإسلامية قراءة وجودية. ويبدو أن كتابات بدوي المتعددة في التصوف؛ هي الإطار الذي يقدم لنا فيه هذه القراءة، والتي تحددت أطرها العامة في دراسته الهامة «الإنسانية والوجودية في الفكر العربي» ؛التي يهدف من كتابتها إلى إحياء بعض العناصر الخليقة بالبقاء في تراثنا العربي حتى نعاني من وراء تمثله من جديد تجربة خصبة من شأنها أن تهيئ لنا حاضرًا أبديًا في كيانه المتصل تجتمع إمكانيات تطورنا الروحي القوي فنستدعي اللحظات الزمانية بوجودنا الواعي، وهو بسبيل الوثبة الخارقة إلى نطاق المجد الحضاري المأمول. وهو يعود إلى تجربتنا الصوفية التاريخية لنستعين بها في تجربتنا الحاضرة فنشيع فيها الحياة بفضل آخر صورة قدر لها الظهور في الحضارة المحتضرة وهي المذاهب الوجودية.

ويرى بدوى في الوجودية ما يجدد الحضارة العربية أو يشيدها في الحاضر، فدورها عنده مثل دور الأفلاطونية المحدثة في الحضارة اليونانية والعربية، فبالنسبة للحضارة العربية لم يتم شيء من هذا السبيل بصورة واضحة، وينفدب بدوي نفسه للقيام بذلك، فيسعى إلى بيان هذه النزعة الوجودية في الحضارة العربية، والمعنى الخاص الذي يحدده للحضارة العربية هو المعنى الذي حدده اشبنجلر، وهو يرى أن التراث اليوناني هو الذي صاغ روح هذه الحضارة؛ حتى صارت دراسته هي في الوقت نفسه دراسة لجوهر هذه الحضارة، فكان ذلك ظاهرة التشكل الكاذب الذي اختفت فيه روح الحضارة العربية الأصلية تحت طلاء زائف من الحضارة اليونانية، فكانت سيطرة الأخيرة على الأولى في الفلسفة والطب، وكانت أصالة الأولى لدى الصوفية الأقطاب المبدعين كالبسطامي والحلاج والسهروردي المقتول[8].

يرى بدوي أن دراسة التراث اليوناني وبيان أثره هو بحث في روح الحضارة العربية نفسها بكل مقوماتها وعناصرها، فهو عنصر فعال ودائم الحياة فيها، إلا أنه يرى أن العرب في حاجة إلى من ينسيهم إياه أو يخفف عنهم ثقل وطأته أو يرشدهم إلى ينبوعهم الأصيل، ومن رأيه أن من يمثل هذه الحالات على التوالي: أبو بكر الرازي، والجاحظ، والتوحيدي، والسهروردي المقتول، الذي دعا إلى نزعة إنسانية. ويرى أننا معشر العرب إذا كان سيقدر لنا أن ننشئ حضارة

جديدة، فإن مشكلتنا اليوم مع الحضارة الأوروبية هي بعينها نفس المشكلة التي عاناها أسلافنا الذين أنشأوا تلك الحضارة العربية، فهل لنا أن نستنبط العبرة من تلك التجربة الأليمة البائسة التي عاناها أولئك الأسلاف؟

إن بدوي هنا يتابع أصوله الحقيقية لدى طه حسين ومن قبله أحمد لطفي السيد، وهي التوجه إلى الغرب، ويعلنها في كتاباته عن طريق المماثلة بين ما فعله العرب الأوائل مع الحضارة اليونانية، وما يجب علينا اليوم أن نفعله مع الحضارة الأوروبية، يقول: «من المؤكد أنه ليس أمام الشرقيين من سبيل آخر إلى التهذيب والثقافة القادرة على التطور إلا سبيل الإنسانية في الغرب»(9)، ونفس الموقف نجده في كتابه: «دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي»، حيث يماثل بين التفتح الواسع الذي لا يحده شيء ولا يقف في سبيله أي تزمت ؛هو العامل الأكبر في ازدهار الحضارة العربية الإسلامية، «هذا الازدهار الشامل الرائع الذي أضاء العالم في العصر الوسيط هو أيضًا الذي لو جعلناه منهجًا ومبدأ لاستعدنا هذه المكانة في الفكر الإنساني في الحاضر والمستقبل الذي نرجيه مشرقًا زاهرًا إنسانيًا عالميًا كما كان في الماضي العريق»(10).

ويتناول بدوي الخصائص العامة للنزعة الإنسانية في الفكر العربي مثل: النظر إلى الإنسان على أنه مركز الوجود، وتمجيد العقل

حتى رد إلى مرتبة الألوهية – والذي نريد توضيحه هنا أن المقصود بالعقل عنده ليس ملكة التفكير المنطقي، بل يراد به ما هو مقابل التوقيف والوحي، بحيث يكون مصدر الأحكام والتقويم لا أية قوة أو معرفة تأتي من الخارج[11]، وكذلك تمجيد الطبيعة والشعور بالألفة بين الإنسان وبينها سارية لدى الصوفية والفلاسفة الطبيعيين. ويحدد لنا بدوي معالم هذا التيار ويرده إلى مصدره، ويرى أن التأثير المولد لهذه النزعة الإنسانية لم يكن التراث اليوناني بمعناه الخالص وإن كان التراث الشرقي من إيراني ويهودي وأفلاطوني محدث إلى جانب شيء من الهندي والبابلي والكلداني، تلك هي الأصول الروحية الأولى للروح العربية. ولقد كان من الضروري في منطق التاريخ الحضاري أن تصدر هذه النزعة الإنسانية عنها، وعنها وحدها، لا عن أي تراث أجنبي آخر مهما تكن مكانته في الرقي الروحي وغناه، إن هذه النزعة ضرورية الوجود في كل حضارة، والفاعل في إيجادها هو الأصول الروحية التي نشأت هذه الحضارة في أحضانها. ويرى أن عدم التنبيه إلى هذه الحقيقة هو العلة في عدم إدراك وجود نزعة إنسانية في الفكر العربي.

ويتناول بدوي أوجه التلاقي بين التصوف الإسلامي والمذهب الوجودي، ويخصص لها الكثير من كتبه، ويحاول في الإنسانية والوجودية في الفكر العربي أن يلتمس بعض الأفكار بينهما، ففكرة

الإنسان الكامل في نظره تناظر فكرة الأوحد في الوجودية (الإنسانية، ص69)، والشعور بالوحدة مع الله يجد تعبيرًا عنه لدى الحلاج ولدى كيركجورد، والوجود الذي يتخذ كل منهما موضوعًا له هو الوجود الذاتي الإنساني. إن ما يقدمه بدوي من تحليل للأحوال الصوفية فيه أبلغ شاهد على المدى الذي وصلوا إليه في التحليل النفسي الوجودي، مما يجعل لدراسته لأحوالهم فائدتين: الأولى أن تقدر هذه المذاهب الصوفية حق قدرها، وتضفي عليها نورًا وهاجًا من التفسير الوجودي الحديث، والثانية أن يكون في هذه الدراسة – من جانبنا – نوعا من الاستفادة والاستفهام، واتخاذ نقطة البدء في مذهبنا الوجودي العربي الذي نود أن نجعل منه فلسفتنا الجديدة في الحياة والوجود» (الإنسانية، ص 95، 96).

وينبغي أن نشير بإيجاز إلى أننا نجد في تفسير بدوي الوجودي متابعة للمستشرقين – وتلك نقطة سنعود إليها فيما بعد – ففي أعماله متابعة لماسينيون الذي كان له الفضل الأكبر في أنه تنبه إلى هذه الناحية الوجودية، فدرس الحلاج على هذا الأساس، وكوربان الذي تنبه لهذا الجانب الوجودي لدى السهروردي، وشارك في نشر الوجودية في فرنسا بترجمته لكتب هيدجر، لهذا جاءت دراسته للسهروردي ملونة بهذا التفسير الوجودي (الإنسانية، ص100)، لذلك فهو (بدوي) يعتمد عليهما في «شخصيات قلقة في الإسلام» وهي

دراسات ألف بينها وترجمها بدوي مبينًا أنه قد آن الأوان أن ننفذ إلى صميم الحياة الروحية في الإسلام ممثلة في أولئك الذين أشاعوا صورة التوتر الحي، معرضين عن الظاهر الساذج إلى الباطن الشاك الزاخر بالمتناقضات، فالصوفية هم المعبرون عن روح الحضارة العربية[12].

ويصدر الإنسان الكامل في لغة شاعرية، جيشان نفس متوهجة ذات سمة إنسانية وجودية، يقول: «بين تأليه الإنسانية وتأنيس الألوهية سمت فكرة الإنسان الكامل في الحضارة الإسلامية، حتى تعبر هوة اللانهاية بين المخلوق والخالق – تلك الهوة التي انبعثت عن ينبوع الروح السحرية، فكانت مصدرًا مزدوجًا لقطبين متناقضين: لديانتها وإدانتها[13]، ويوجه لنا بدوي مع كل جيشان نفسه عتاب هادئ صارخ، حين يتساءل: أما آن لنا اليوم معشر صحبي أن نستنبط العبرة كل العبرة من تطور تلك الفكرة... ترجم بدوي وحقق النصوص الخاصة بفكرة الإنسان الكامل، لكنه لم يطورها، وكان أجدر به أن يفعل لكنه للأسف خضع لنفس النقد الذي وجهه لروح الحضارة العربية.

ويعرض بدوي للروح العربية في كتاب «من تاريخ الإلحاد في الإسلام» اعتمادًا على تعريف اشبنجلر للحضارة، وعلى محاضرات كارل هنيرش بكر، والإلحاد عنده هو التنوير والإنسانية والوجودية، وظاهرة الإلحاد من أخطر الظواهر في تطوير الحياة الروحية، وهي

تتسم بأنها ارتبطت بنزعة التنوير التي نشأت في العالم العربي الإسلامي كنتيجة لانتشار الثقافة اليونانية – لقد اتصف تنويرهم بأنه يطلب الحرية بكل ثمن، دون أن يعبأ بما سيناله من جرائها[14].

وهو يرى في تحقيقه لكتاب «المثل العقلية الأفلاطونية» أن فلسفة السهروردي، أو حكمة الاستشراق، بمثابة النزعة الإنسانية الحقيقية في الفكر العربي، ويستخرج في عرضه لمذهب صاحب المثل العقلية الأفلاطونية عناصر وجودية، «ليس بمستنكر علينا إذن أن نستخرج منه عناصر لفلسفة وجودية، عناصر ساذجة في حاجة إلى كثير من الصقل والتعديل والتنمية»[15].

ويجتهد بدوي في تفسير شخصيات التصوف الإسلامي تفسيرًا وجوديًا، ويرى أن على الباحث أن يفلسف حيواتهم على أنها لذوات وجودية، باطنها زاخر بممكنات التفتح على ضوء المجهول، ويتخذ من رابعة العدوية نموذجًا لذلك، حيث يمكن للقارئ أن يشعر بروح نيتشه وعباراته القوية حين يصف تحويلها وتطرفها في ذلك، فالاعتدال من شأن الضعفاء والتافهين، أما التطرف فمن شيمة الممتازين الذي يبدعون ويخلقون التاريخ ، والمفارقة أن التصوف الذي يرى فيه أساس إقامة دعائم وجودية عربية إسلامية يتحول إلى أثر من آثار المسيحية ويدرس بطريقة استشراقية، حيث يتناول ماسينيون

الحلاج[16]، ويظهر توجهه الغربي بإحالته الدائمة للتصوف المسيحي وشخصياته، مقارنًا إياها برابعة[17].

ويقرأ بدوي النص الصوفي «الإشارات الإلهية» قراءة وجودية ويقدم لنا صاحبه باعتباره أديبًا وجوديًا من القرن الرابع الهجري مقارنًا إياه وكافكا Kafka وكان موضوع الغريب من أبلغ ما سطره قلمه وفيه ملامح وجودية لا يخطئها النظر من أول وهلة، ولهذا كان موضوع الغربة الباعث له إلى تلمس العناصر الوجودية في كتابات التوحيدي، ويتوقف بدوي أمام عبارة التوحيدي: «الغريب من هو في غربته غريب»، وهو معنى دقيق لا يفطن إليه إلا فنان وجودي مثل صاحبنا هذا، فأبو حيان كما يقرؤه بدوي يزيدنا وصفًا للغرب يستقرئ دقائقه ويحيط بأطرافه، مما يجعله عنده النموذج الأعلى للوجودي الحق[18]، ويقدم لنا عدة بحوث قدمت في أعمال المؤتمر الدولي للفلسفة بروما من أجل تأكيد الجوانب الوجودية للتوحيدي ، ويقارن التوحيدي الذي يرى في الصلاة حوارًا بين الذات وبين نفسها مرفوعة إلى أسس القوة العليا، وبين جبريل مارسيل، ويرى أن نظرة التوحيدي تفتح على الأبدية وعلى العلو، على الأمل، لكنه أقل تفاؤلا من رجاء مارسيل لأنه صدر عن شعور أليم بما في الحياة من تعارض، وبأن الوجود نسيج من الامتداد[19]. إن العلو الذي يتجه إليه في هذه المناجاة أو

الصلوات ما هو إلا نفسه، وبذلك يغلل في داخل ملكوت الإنسان شأن كل فلسفة وجودية حقيقية .

ويجد بدوي لدى «ابن سبعين» بذورًا قوية للديالكتيك الحي المتطور في مذهبه في وحدة الوجود التي تجمع الأضداد، وعباراته تنطوي على كثير من المذاهب الجزئية، فقوله: «الموحد عين الأحد» هو بعينه قول الحلاج: «أنا الحق» وقوله إن الذاهب من الزمان هو الحاضر هو قوله بفكرة الزمان السرمدي التي أقام عليها الفيلسوف الفرنسي المعاصر لوي لافيل L'laville فلسفته الروحية. ويوافق بدوي على نقد (قدح) ابن سبعين للفلاسفة المسلمين، ويستفيد من ماسينيون في تعليقه على موقف ابن سبعين هذا ويرى أن في النقد أول محاولة لنقد نفساني لتاريخ الفلسفة الإسلامية[20].

يتضح من دعوة بدوي الوجودية توجهه الغربي، كما يظهر من محاولته تأسيس وجودية عربية اعتمادًا على التجارب الصوفية استعانة بجهود الباحثين والمستشرقين، خاصة ماسينيون وكوربان، كما يتأكد لنا من خلال إشاراته؛ مماثلته المستمرة بين هذا الموقف الذي يعيد تأسيس الفكر العربي على أحد تيارات الفلسفة الغربية، وبين موقف العرب القدماء في تأسيسهم للحضارة الإسلامية على التراث اليوناني. وإذا كان بدوي كما يخبرنا مرارًا قد اتجه لليونان بتأثير نيتشه[21]، فإن دراسته للتراث اليوناني هي في نفس الوقت دراسة

للحضارة العربية الإسلامية[22]، وفي ظني أن أهمية دور بدوي الفلسفي ليس في وجوديته، بل هي تتمثل في المقام الأول في رصده للتراث اليوناني في الحضارة الإسلامية. وسوف نعرض في الفقرة القادمة جهوده في هذا السبيل تمهيدًا للوصول إلى نظرته لروح الحضارة العربية وخصائصها التي يتجلى لنا في موقفه من العقلية العربية.

[3]

التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية

يتناول بدوي التراث اليوناني كما تمثلته واستوعبته الحضارة العربية الإسلامية في عدد كبير من كتبه، وربما لا نجانب الصواب إن قلنا إن مهمة بدوي في تاريخ فكرنا الحديث كانت في الأساس مهمة إحيائية، حيث قام بإحياء التراث القديم، الذي فقد معظمه في لغته الأصلية وتبقى في ترجماته العربية، ويشعر بأهمية هذا التراث. ويرى أن لنا في المخطوطات العربية لكنوز كلما أمعن المرء في التنقيب عنها ازداد إيمانًا بما يجب عليه بذله من جهد متصل في هذا السبيل الموفق العائدة لا بالنسبة إلى التراث الفكري العربي وحده، بل

أيضا بالنسبة إلى التراث الإنساني العام ، وهذا ما قام به في كتابه «دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي» موضحًا دور العربي في حفظ التراث اليوناني وشرحه . ويعطينا في نهاية مقدمة تحقيقه لكتاب أرسطو «في النفس» مثالا على أهمية التراث اليوناني في العربية، أو بمعنى أدق أهمية دور العرب في حفظ هذا التراث[23].

وفي إطار اهتمامه برصد التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، يتناول تراث أرسطو في العربية، ويعرض لجهود الباحثين في درس هذا التراث، ويرى أن مهمته اكتمال هذه الجهود فيما يتصل بما بقي لدينا حتى الآن في مكتبات أوروبا وأمريكا والشرق من هذه المؤلفات الأرسطية وما نشر منها، ويبدأ بالكتب المنطقية ثم الطبيعية والإلهيات وما بعد الطبيعية، ثم الكتب الأخلاقية والسياسية، وأخيرًا الكتب المنحولة، وفي كل منها يذكر المخطوطات ومن أشار إليها وما نشر منها. والحقيقة أن كثيرًا من هذه الأعمال قام بدوي نفسه بتحقيقها ونشرها .

وقد حقق بدوي «منطق أرسطو» في ثلاثة مجلدات، وهو يهدف من نشر وتحقيق الترجمة العربية لكتب أرسطو المنطقية إلى هدف مزدوج، أولا: بعث هذا التراث العربي الجيد ليقدم للناس شاهدًا على المنزلة العالية التي بلغتها عناية العرب بالتراث اليوناني التي تتمثل

في هذه الترجمة، وفي العناية التي أحيطت بها النصوص اليونانية، بحيث حرص القوم على أن تكون بين أيديهم أدق صورة عن الأصل، فلم يكتفوا بالترجمة الواحدة، بل تعاقبت الترجمات على النص الواحد. ثانيًا: أن نستعين بهذه الترجمات نفسها في استعمالنا الحالي لتلك المؤلفات اليونانية، فهي تنهض بحاجتنا العملية اليوم ونهوضها لا يقتصر على دقة النقل بل يمتد إلى دقة المصطلح الفني. وليس في هذا ما يدعو إلى أسر المرء لنفسه من قيود الماضي اللغوي، بل هو على العكس من هذا يشد من أزر التوثب إلى خلق لغة جديدة[24].

ولا يكتفي برصد مخطوطات أرسطو في العربية وتحقيقها ونشرها واستخداماتها في إيجاد لغة فلسفية جديدة، بل يعرض لأثره في الحضارة الإسلامية، وكيف تقبل العرب أعماله وتمثلوا صورته. ويبدو أن رأيه في أرسطو عند العرب قد تأثر إلى حد كبير بآراء المستشرقين، فهو يحدد لنا في «المثل العقلية الأفلاطونية» موقع أرسطو في الحضارة العربية، ويرى أن المذهب الأرسطي بعيد عن الروح العربية الشرقية، وأنه لم يستطع أن يظفر بحق المواطن إلا بعد أن طعم بدماء أفلاطونية أفلوطينية[25].

ويقدم لنا في «أرسطو عند العرب» قراءة العرب أو قل قراءات العرب لأرسطو، فالعرب في تعاملهم مع الفلسفة اليونانية ؛ يقدمون لنا فهمهم وتفسيرهم وتأويلهم لها، وهذا ينطبق على تعاملهم مع المعلم

الأول، فالشعوب والأفراد لا يهمها أن تعرف أرسطو كما كان في واقع التاريخ، بقدر ما يعنيها أن تدركه كما تريد لها حاستها التاريخية المنبثقة من روح الحضارة التي تنتسب هي إليها. وعلى أرسطو في هذه الحالة التي لا يتفق فيها تاريخيًا وأماني هذه الروح أن يحني رأسه ويكيف نفسه لهذه الأماني[26].

ويعرض لأفلوطين عند العرب حيث يقدم تحقيقًا لكتاباته في العربية، ويتعجب بدوي - ومعه كل الحق – من حظ أفلوطين في العالم العربي. إن أثر أفلوطين في الفكر الإسلامي عامة لا يقل أبدًا عن أثر أرسطو، بل يزيد عليه في تشعبه كما يرى بدوي، فهو يشمل الفلسفة والمذاهب الدينية ذوات النزعات الروحية الغنوصية، وتغلغل في ضمائر المفكرين المسلمين بطريقة لاشعورية كانت أعمق نفوذًا من ذلك المذهب المنطقي الجاف الذي كان لأرسطو. ويعتمد بدوي هنا اعتمادًا كبيرًا على بحث كراوس «أفلوطين عند العرب» في تبيان تأثير «أثولوجيا» في الفلسفة الإسلامية، والنتيجة الخطيرة – كما يقول بدوي - في اكتشاف كراوس – الذي يفوق دين بدوي له كل وصف – هي أنه ترجم (أو لخص وترجم) إلى العربية من تساعيات أفلوطين أكثر مما تضمنه نص أثولوجيا، وخطورة هذه النصوص تتمثل في بيان أن ما استخلص من تساعيات أفلوطين وترجم إلى العربية أكثر بكثير مما كان يظن[27].

ويقدم لنا أيضًا صورة الأفلاطونية المحدثة عند العرب، وهي صورة هامة جدًا وخطيرة ذات تأثير كبير على العقلية والحضارة العربية، ويقدم لنا مجموعة من النصوص معظمها لابرقلس مثل «الخير المحض» و«حجج برقلس في قدم العالم»؛ الذي ترجع أهميته في كونه يتضمن نصًا فقد أصله اليوناني ولم يبق إلا في الترجمة العربية، ويتناول رد يحيي النحوي عليه، ويذكر من تأثر به من العرب ليبين تغلغل الأفكار الأفلاطونية المحدثة عندهم، فقد نقل حججه الغزالي في «تهافت الفلاسفة» وأبو البركات البغدادي في الجزء الثالث من كتابه «الملل والنحل» وغيرها، ومن هنا فإن هذه النصوص التي يقدمها تكشف عن جانب من أخطر جوانب الفكر الإسلامي، جانب الأفلاطونية المحدثة التي ثبتت للمشائية الأرسطية، وزاحمتها في فضل تكوين النظرة الفلسفية للمسلمين في العصر الوسيط[28].

وكما فعل مع «أرسطو عند العرب» 1947، و«أفلوطين عند العرب»، و«الأفلاطونية عند العرب» 1955، يتناول «أفلاطون في الإسلام» حيث يعرض طائفة من نصوص أفلاطون الصحيحة والمنحولة التي ترجمت إلى العربية في القرنين الثالث والرابع الهجريين، ونتساءل عن لماذا اختلفت العناوين من العرب إلى الإسلام، فلا نجد مبررًا يقدمه لنا، إلا إذا كان نشره في طهران 1974 وراء ذلك أو متابعته لتسمية كوربان للكتابات العربية باسم الفلسفة

الإسلامية، ولنا أن نتساءل عن قيمة ما قدمه بدوي: هل هو جهد تجميعي، وهل هو إعادة وتحقيق ونشر لما سبق نشره؟ حيث يظهر في الكتاب بشكل واضح أسلوب بدوي في التحقيق الذي يتسم بعدة صفات منها التحقيق عن نسخة واحدة، وإعادة نشر ما حقق من قبل[29].

ويبين في تحقيقه «الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام» 1954، أن غرض مؤلفه أو مترجمه؛ هو بيان ما لليونانيين من فضل في النظريات السياسية، وأن لهم في السياسة مؤلفات لا تقل عن مؤلفات الفرس قيمة في هذا المجال. إن بدوي حين يتجه خطوة واحدة للشرق لا يلبث أن ينتقل سريعًا إلى قبلته الأساسية الغرب وكما قدم لنا في «الحكمة الخالدة» أثرًا من آثار الفرس، يقدم لنا في هذا الكتاب أثرًا من الفريق المناصر لليونان[30]، مؤكدًا على توجيهه الأول للتراث اليوناني الذي تحدد منذ البدايات الأولى لكتاباته 1942، حيث عرض في كتابه الثاني «التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية» لبرنامجه الأساسي.

يقدم بدوي في كتابه التأسيسي «التراث اليوناني...» ستة أبحاث هامة لخمسة من كبار المستشرقين موزعة على أربعة أقسام، ويضيف لترجمته وتوليفه بين هذه الدراسات مقدمة تمثل لنا مفهومه للتراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، وهو الجهد الذي شغل به طوال

حياته، ويوضح لنا أن هذه الأبحاث التي تبدو على قدر من التباين تظهر عند الإحساس المرهف النفاذ إلى جوهر المشكلات الوحدة التي تكمن فيها وتخضع لها في الآن نفسه فيرتفع بها مشكلة واحدة هي حقيقة مسألة المسائل ومشكلة المشكلات، إنها مشكلة الحضارة الإسلامية نفسها وجوهرها ومكانتها بين الحضارات وحظها من السمو والامتياز وبالتالي وهذا هو المهم ؛ حظ حامليها من الطرافة والجدة. وهو يؤكد أننا نستطيع من خلال معرفة موقف الحضارة الإسلامية من التراث اليوناني سواء في حالة الأخذ عنه أو الثورة عليه أن نصل إلى جوهر هذه الحضارة الإسلامية وخصائصها المميزة.

ويعبر لنا بدوي عن موقفه من الحضارة العربية الإسلامية، وهو موقف يختلف كلية عن موقف أستاذه مصطفى عبد الرازق، حيث يقترب بشدة بل ينقل حرفيًا رأي المستشرقين في العقلية والحضارة العربية الإسلامية، فهو يرى أن الاتجاه العام لروح الحضارة الإسلامية ينفر نفورًا شديدًا من التراث اليوناني، فيحمل عليه حملة شديدة شعواء، هي رد فعل قوي لهذه الروح ضد روح حضارة أخرى شعرت بما بينهما من تباين يكاد يصل إلى حد التناقض. لقد فشل في محاولة معارضة النتائج المميزة لروح الحضارة اليونانية بنتاج من نفس طبيعته – والخلاصة أن روح الحضارة الإسلامية متباينة أشد التباين مع روح الحضارة اليونانية. ومن معرفتنا بهذا التباين نستطيع أن نفهم

الصراع العنيف الذي قام بين هاتين الروحين، فالروح اليونانية تمتاز بالذاتية، بينما الروح الإسلامية تفني الذات في كل، ليست الذوات المختلفة أجزاء تكونه، بل هي كل يعلو على الذوات كلها، وليست هذه الذوات إلا من آثاره ومن خلقه، يسيرها كما يشاء ويفعل بها ما يريد، فالروح الإسلامية عند بدوي تنكر الذاتية أشد الإنكار، وإنكار الذاتية يتنافى مع إيجاد المذاهب الفلسفية كل المنافاة، لأن المذهب الفلسفي ليس إلا تعبيرًا عن الذات في موقفها بإزاء الطبيعة الخارجية أو الذوات الأخرى[31].

ويستخلص بدوي مما سبق حكمًا متجافيًا ينكر فيه على العقلية العربية القدرة على التفلسف، حيث لم يقدر لهذه الروح أن تنتج فلسفة، والأخطر من ذلك، لم تستطع أن تفهم روح الفلسفة اليونانية وأن تنفذ إلى لبابها وإنما هي تعلقت بظواهرها، ولم يكن عند واحد من المشتغلين بالفلسفة اليونانية من المسلمين روح فلسفية بالمعنى الصحيح، وإلا لهضموا هذه الفلسفة وتمثلوها واندفعوا إلى الإنتاج الحقيقي فيها وأوجدوا فلسفة جديدة شاءوا ذلك أو لم يشاءوا[32]. تلك وجهة نظر بدوي الأولى المحددة الصريحة والتي ظلت إلى النهاية رغم محاولاته المتعددة لصياغتها بشكل أخف وبلغة مختلفة.

وإذا كانت الروح الإسلامية الخالصة تكشف عن خصائصها ومميزاتها في هجومها ورفضها نتائج الروح اليوناني كما يخبرنا بدوي،

فإنها تكشف عنها أيضًا فيما أخذته من التراث اليوناني، وما أخذته هو العناصر الدخيلة على هذا التراث، العناصر الشرقية التي مزجت بعناصر يونانية وفي هذا تعليل للنجاح الذي أحرزته الفلسفة الجديدة عند العرب في دراسات عديدة يتضح فيها الفهم العميق لبعض إشكاليات التراث اليوناني في العربية، مما تجعله يماثل بين دوره الحالي الذي يحاول أن يؤسس الفكر المعاصر على الوجودية مع الفكر العربي الإسلامي في العصر الوسيط القائم على الأفلاطونية المحدثة على الغنوص والكشف والعرفان. وإذا كان بدوي يرفض الاتجاهات العقلانية النقدية والفلسفات العلمية، فإنه يجد مبررًا تاريخيًا – من وجهة نظره – فيما زعمه من علوم تمثل الروح الإسلامية لأرسطو، فاستعانت على هضمه بالأفلاطونية المحدثة التي هي مزيج، نصيب الروح الشرقية فيه أكبر من نصيب الروح اليونانية.

إن ما يهدف إليه بدوي هو دراسة الحضارة الإسلامية خلال ما توصل إليه من نتائج خصبة تشعب إليه البحث وطال وامتد إلى آفاق جديدة، فكان علينا أن نتجه إلى بيان تصور بدوي للعقلية العربية أو روح الحضارة الإسلامية التي تشغل اهتمام بدوي كثيرًا، والتي قد يكون تصوره لها انعكاس لنفسه الحائرة المضطربة التي تخفي أكثر مما تعلن، والتي تعرف بالذاتي قولاً دون التنظير الكافي لها، وقد يكون المسكوت عنه في خطاب بدوي الفلسفي أهم وأخطر من المعلن، فهو

كما أشرنا في البداية إلى أنه يمثل إشكالا مزدوجًا على المستوى الفردي كذات وحيدة منعزلة بلا مواقف – تتوقف كثيرًا أمام الزمان ويتجاهل كلية المكان – وكنزعة اتخذت لها مكانًا في الفكر العربي المعاصر تقول بالإبداع الذاتي والخلق التلقائي اعتمادًا على نماذج منقولة لها من التراث اليوناني أو الفكر الوجودي المعاصر. لقد نقل بدوي كثيرًا ربما أكثر مما تصور – عن المستشرقين – وأنكر هؤلاء وأخذ على ابن سينا وعوده التي لم يحقق فيها شيء، ووعدنا هو وعودًا كثيرة[33]. لقد كتب بدوي وألف وقيل إن كتبه تجاوزت المائة، إلا أنه عبثًا نلتمس مؤلفاته بين هذا الكم الهائل من الترجمات والتحقيقات، فلا نظفر بزاد وفير بل إن تحقيقاته المتعددة التي ينتقد فيها الباحثين السابقين معظمها حقق من قبل اعتمادا على نسخة وحيدة من المخطوط، وإن كنا لن نتطرف ونزعم مثل بعض المدققين أنه كثيرًا ما لا يرجع إلى المخطوطات نفسها[34].

[4]

الموقف من العقلية العربية أو روح الحضارة الإسلامية

سوف نتناول في الفقرات القادمة صورة بدوي، ليس كما يتصورها هو – فإن تصوره يتسم برغبة طموحة وأمل لا محدود وإمكانية متفتحة متعددة التوجهات لتأسيس الذات الخلاقة المبدعة – بل في كتاباته

التي تعطي لنا صورة حقيقية لتفكيره الذي يقوم أولا وفي الأساس على دراسة وفهم الذات العربية التي يسميها أحيانًا العقلية العربية، وأحيانًا أخرى الروح العربية أو روح الحضارة العربية الإسلامية.

والحقيقة إن موقف بدوي من العقلية العربية أو روح الحضارة العربية ؛موقف غريب يتسم بالالتباس والغموض والازدواجية، بحيث يمكننا أن نحدد في علاقاته بهذه الذات موقفين أساسيين: الأول موقف يمكن أن نطلق عليه موقف ذاتي داخلي من هذه العقلية (الذات) باعتباره أحد أفرادها يسعى لتأكيد وإبراز المواقف الحية الوجدانية؛ التي تتسم بالتوتر والخصوبة والحياة فيها ويتجه هدفه في إطار هذه النظرة إلى تحديد ملامح الإنسانية في الذات العربية وإبراز الجوانب الحية أو ما يمكن أن نعتبره الجوانب الهامشية المسكوت عنها وهي ما يطلق عليها الحركات السلبية والمستورة في الفكر الإسلامي ويطعمها بالأفكار الوجودية المعاصرة التي تمثل الوسيلة الوحيدة لإحياء هذه الذات.

والموقف الثاني الذي يتخذه إزاء هذه الذات أو العقلية العربية هو موقف خارجي استشراقي غربي يبدو فيه اغتراب الباحث عن موضوعه، حيث ينفصل بدوي عن هذه الذات ويتحدث عنها باعتبارها شيئًا خارجيًا باسم الموضوعية التي يرفضها متخذًا موقفًا رافضًا، تاركًا

لها ليس بسبب اختلافها عن الذات الأخرى يونانية كانت أو غربية لاتخاذها صورة مغايرة بل وهذا أخطر ما في موقف بدوي إنكار الذاتية عليها وسلبها عنها وإبعادها عنها، فهي عقلية تفتقد الذاتية[35]، والتي لا توجد إلا عبر ذات أخرى تشكلها، أو إذا تمثلت نزعة من النزعات سواء كانت الأفلاطونية المحدثة قديمًا أو الوجودية الأوروبية، ومن هنا يرجع الفضل دائمًا إلى الغربيين (معلمي الإنسانية) يقول: «فيما يتعلق بأساتذتنا – والجمع هنا على مستويين – فهم المستشرقون الذين درسوا ونقبوا وحللوا وحققوا التراث العربي الإسلامي، علينا متابعتهم والأخذ عنهم ولا بأس أيضًا من ترديد آرائهم التي تحط من قدر العقل العربي والعقل السامي، ومن الفخر أن نعلن متابعتنا لرأي رينان[36]، ومن المنطق أن نصبر عليه دون مناقشة.

وسوف نتناول أولا رأي بدوي في العقلية العربية في جانبيه، الذي يقدرها حق قدرها، والذي يسلب عنها هذا موضحين موقفه منها ومن نتائجها وخصائص تفكيرها. وننتقل بعد ذلك لبيان خصائص تفكيره وما يمكن أن يوجدها من تناقضات حتى ننتقل إلى استشراقيته التي تعد بوجه من الوجوه مصدر أحكامه من جهة، وسبب الشقاق والتناقض الوجداني الذي يظهر في هذه الأحكام حول العقلية العربية من جهة أخرى.

يظهر موقف بدوي الإيجابي تجاه الصوفية المسلمين باعتبار أن التصوف هو الذي يمثل الإسهام الحقيقي للروح العربية، وهو الذي يعبر بصدق عن جوهرها كما يتضح في العديد من دراساته، ويفاجئنا في سفره الضخم «مذاهب الإسلاميين» برأي مؤداه بيان الأصالة لدى الفلاسفة المسلمين، فالفلسفة الإسلامية تاريخ حافل بأعلام أصحاب المذاهب الذين أنشأوا أنظمة فكرية استندت إلى التراث اليوناني من ناحية، والتراث الإسلامي من ناحية أخرى وينتج من هذا التأثير المزدوج مركب فكري خاص يمتاز بالأصالة إذا ما قورن بسائر التيارات الفكرية في تاريخ الإنسانية. هنا لأول مرة يضيف بدوي للتراث اليوناني التراث الفكري الإسلامي مصدرًا للأصالة وإن كان لا يبين لنا ما المقصود بهذا التراث ولا بجوانب هذه الأصالة ولا يحللها، بل يكتفي بها عنوانًا ضخمًا ليبرر لنا دراسته لها وكتابته عنها. والذي يلفت نظر بدوي لدى هؤلاء (أصحاب المذاهب التي يدرسها) هو أنهم بلغوا في التحرر الفكري في أمور العقيدة مبلغًا عظيمًا نتمنى اليوم الذي نصل إليه، بل أن نقترب منه ليكون وسيلة إلى تجديد الفكر الإسلامي بعامة لنحصل من آخر مرحلة وصل إليها هذا الفكر المتعمق الواسع الآفاق بعد أن ران علينا جمود شديد خلال سبعة قرون أو يزيد[37].

ويتضح هذا الحكم أيضًا في تحقيقه الترجمة العربية القديمة لكتاب أرسطو «الطبيعة» حيث يعدد لنا الشروح العربية للكتاب وشراحه، ويعرف بهم، ويعرض لنا في خاتمة تصديره رأيا هامًا للعقلية العربية، فالشروح الواردة هنا في غاية الجودة وعمق الفهم، وتدل على المدى العظيم الذي بلغته الدراسات الفلسفية في العالم الإسلامي في القرنين الرابع والخامس، صحيح أن هؤلاء الشراح استعانوا بشروح الشراح، ولكنهم كما يخبرونا زادوا على هذه الشروح اليونانية بما يزيد في تعميق معاني أرسطو[38].

كما يعطي رأيا في ابن رشد يظهر فيه بعض التقدير في مقدمة تحقيقه لتلخيص الخطابة لابن رشد الذي استبدل بالأمثلة اليونانية التي أعطاها أرسطو نظائرها في الإسلام ؛لأنه رآها مجهولة تمامًا لدى القارئ العربي الذي يتوجه إليه؛ فاستشهد بشواهد من الفقه والتاريخ الإسلامي واللغة العربية والحق أنه بذل مجهودًا محمودًا في هذا الباب وبخاصة في المقالة الثالثة، حيث أراد أن يطبق القواعد والنماذج التي يذكرها أرسطو على اللغة العربية والأدب والخطب العربية ووفق في هذا كثيرًا[39]. ويصل رأيه في العقلية العربية أعلى درجة من التقدير في دراسته حازم القرطاجني منهاج البلغاء وسراج الأدباء، الذي عقد فصلا تكلم فيه عن نظرية أرسطو في الشعر، يقول: «لأول مرة نجد في كتاب لأحد علماء البلاغة الخلص، غير

الفلاسفة، عرضًا وإفادة من نظريات أرسطو واستقصاء بالغا لها باهتمام وحسن فهم ورغبة في التطبيق على البلاغة العربية والشعر العربي، وهذا فضل عظيم لحازم القرطاجني يدل على سعة أفقه العلمي ومدى فهمه لأسرار البلاغة حيث يتناول فكرة المحاكاة بتفصيل وإسهاب لا نجد له نظيرًا... وهذا القسم هو أبرز مجهود شخصي بذله حازم واعتمد على نفسه وعلى استقراءاته في الشعر العربي... لقد أبان في هذا الفصل عن ثقافة فلسفية عميقة ومهارة في تحليل المعاني الجمالية بحيث نستطيع أن نؤكد أن في هذه الصفحات أول محاولة عربية في علم الجمال[40].

إن بدوي في الوقت الذي يمتدح فيه القرطاجني وهي المرة الأولى أو من المرات القليلة التي يمتدح فيها جهدًا ما، فإنه ينتقد جهد الفارابي وابن سينا، مما يجعلنا نتساءل عن سبب مدحه لحازم ونقده لمن نقل عنهم. إن موقف بدوي من الفلاسفة العرب محير للغاية يتسم بالغموض والتناقض، ويمكن أن ندلل على ذلك بمثال واضح وحالة محددة هي موقفه من ابن سينا؛ الذي يصدر عليه حكمين مختلفين، يظهر الأول في تحقيقه «البرهان من كتاب الشفاء»، والثاني في تحقيقه لكتاب «الشعر». في الأول يعطينا رأيًا إيجابيًا في ابن سينا، ففي الفقرة الثالثة من تصديره يتحدث عنه وعن كتاب البرهان، فابن سينا قد استعرض مواد كتاب البرهان وهو يحاذي المعلم الأول حينًا

وكأنه يفسره ويلخصه ويستطرد بمناسبة إلى ما يدفع إليه ما ورد من آراء في أغلب الأحيان؛ فكان عن ذلك هذا العرض الواضح المستقصي الدقيق معا الذي جاء يسبح وحده[41].

وما يقدمه ليس تفسيرًا للكتاب وليس تلخيصًا، فهو لا يحاول أن يتقيد بترتيب الأصل الذي يتولى تلخيصه، بل يرتبه على نحو يراه منطقيًا أكثر. وفي عرض ابن سينا أشياء كثيرة من تفكيره واطلاعه الخاص أو من إفادة الشراح اليونانيين. والحق إن قدرة ابن سينا على الفهم والاستيعاب منقطعة النظير لا تدانيها إلا قدرة القديس توما الإكويني، إلا أن ابن سينا يمتاز عليه بالطلاوة والانطلاق من قيود المنهج الاسكلائي الجلف. وهذه ميزة تحمد للفلاسفة المسلمية عامة إذا ما قورنوا بالفلاسفة المسيحيين في العصور الوسطى، وهي أن الأولين لم تشغلهم الاعتبارات الدينية وهم بصدد التفكير العلمي الخاص بينما ألحت على الآخرين... لهذا لم نشهد في تاريخ الفلسفة الإسلامية تحريمًا لكتاب البرهان كذلك التحريم الذي قررته الكنيسة الشرقية[42].

وبعد هذا الموقف الإيجابي من ابن سينا والفلاسفة المسلمين والعقلية العربية، والذي يعلي من شأنها موقفًا شاذًا وغريبًا وسط الحشد الهائل من الأحكام السلبية التي يصدرها بدوي على العقلية العربية، وعلى نفس هؤلاء الفلاسفة الذين امتدحهم. ويتضح موقف بدوي من

العقلية العربية والشرقية عموما في مقدمة تحقيقه لكتاب مسكويه «الحكمة الخالدة» حيث ينتقد انتشار أدب الأمثال والحكم والمواعظ في الشرق؛ لأن الاكتفاء اللفظي كثيرًا ما يقوم مقام الطاقة الفاعلة وهو من أسباب ضعف الشرق وانحلاله. إن العقلية العربية قاصرة عن الإبداع، وما تبدعه يصدر عن أصول سابقة فدورها يتمثل في النقل والترجمة، بل إنها من وجهة نظر بدوي – الذي يتابع رينان – غير قادرة على الفهم والاستيعاب والنقل والتمثيل كما يظهر ذلك في تقديم بدوي لتحقيقه الترجمة العربية القديمة لكتاب أرسطو «الخطابة»، «فالترجمة جاءت ويا للأسف سقيمة، انحرفت عن معاني النص، وأساءت فهمه، وعبر المترجم – المجهول لنا – عما فهمه، أو بالأحرى ما أساء فهمه بألفاظ واصطلاحات غريبة يعسر على المرء أن يفهم سر التجائه إليها»[43]. ولا يكتفي بدوي بإصدار أحكام قاسية على جهود العرب، بل نجده يكرر في سعادة أحكام الآخرين حيث نجده يتفق مع ابن سبعين في نقده للفلاسفة المسلمين، وتظهر سعادته في عرض رأي الصوفي الأندلسي الذي يقلل من قدر الفلاسفة ويطعن فيهم ومدى فهمهم ولا يستثني من نقده أحدًا: الفارابي وابن سينا والغزالي وابن رشد[44].

والخلاصة أننا نفتقد القدرة على الفهم والدرس الجاد العميق، ولا نمتلك المنهج أيضًا كما يخبرنا بدوي في كتاب «النقد التاريخي»،

يقول: «إن هذه الأبحاث لم تنفذ بعد النفوذ الكافي في الدراسات العلمية العربية... ومن أكبر أسباب النقص في الدراسات التاريخية عندنا الافتقار إلى المنهج الدقيق والنقد العلمي النزيه المتمرس بطرق البحث العلمية. وجل ما نشر في العربية حتى الآن من أبحاث تاريخية أو تحقيق لنصوص عربية مصاب بآفة مستعصية من جراء هذا الافتقار إلى المنهج في دراسة التاريخ وتحقيق النصوص[45].

إن موقف بدوي من العقلية العربية لا ينفصل عن السياق العام لتفكيره، فهو يتحدد دائمًا بالنسبة للعقلية الأوروبية، سواء في تأسيسه للنزعة الإنسانية في الفكر العربي بدءا من الفلسفة الوجودية، أو في دراسته للحضارة الإسلامية من خلال التراث اليوناني أو حكمه على جهود الفلاسفة العرب وما قدموه بالقياس إلى ما قام به الأوروبيون. حيث بين في مقدمة «فن الشعر» الفائدة التي جناها النقد الأوروبي من الدراسات حول «الشعر» وحين أن من يتناول الكتاب وتلخيصاته في العربية يخرج بشعور أليم بخيبة الأمل؛ في أن يكون العرب قد أفادوا منه كما أفادت أوروبا في عصر النهضة[46].

ويزيدنا بدوي توضيحًا في تحقيق كتاب الشعر من شفاء ابن سينا، وتظهر أحكامه أكثر تفصيلا، بحيث يبدو كأن هناك خصومة بينه وبين العقلية العربية وعداء بينه وبين ابن سينا يصل إلى درجة تحميل ابن سينا مسئولية كل ما نحن فيه من تخلف عن أوروبا في

ميدان الثقافة والأدب، حيث يهاجمه بسبب وعوده التي لم يفي بشيء منها. ولأن تقصيره قد أدى إلى عواقب وخيمة في تطور الأدب العربي حيث لم يعرف مدى ما سيترتب على صنيعه هذا من نتائج وإلا كان له فيما يرى بدوي موقفا آخر. يتغافل بدوي عن الاختلافات بين المجتمعات العربية والأوروبية وعن اختلاف تطور كل منها السياسي والاجتماعي، وما يترتب عليه من حياة ثقافية وأدبية، وأسباب هذا التطور والاختلاف، ولا يرى فقط أن تطور الآداب الأوروبية يرجع إلى التأويلات الجديدة لفن الشعر، بينما جمود الآداب العربية مصدره وعود ابن سينا التي لم تتحقق. يقول: «لا معنى إذن للاحتجاج باختلاف الظروف في العالم العربي عنها في العالم الأوروبي، إنما العلة كلها في العقول التي تناولت الكتاب في العالم العربي فلم تستطع أن تقدم للناس صورة صحيحة عنه، ولا أن تبرز المبادئ الكبرى التي تضمنها وأن تدعو الناس إلى الإفادة منها والاقتداء بها»[47].

إن هذا الموقف من العقلية العربية ومن الفلاسفة المسلمين يحتاج إلى فهم وتفسير وتساؤل عن السبب؟ ثم أليس بدوي نفسه ينتمي إلى هذه العقلية – وهو بدوره أعطانا وعودًا أكثر من وعود ابن سينا – ومن هنا علينا أن نتجه إلى كتابات بدوي لنستخلص منها خصائص تفكيره، تلك الخصائص التي يجد فيها كثير من الباحثين مآخذ تطابق مآخذه هو على غيره من الباحثين، يحق لنا أن نطرح هذا السؤال: هل

تنطبق أحكام بدوي التي أصدرها على العقلية العربية على تفكيره هو نفسه؟

[5]

صورة بدوي أو اغتراب العقل العربي

يحتاج بدوي دائمًا إلى تأكيد ذاته، وينبع ذلك من إحساس عميق لديه بعدم تقديره حق قدره حيث لا يجد اهتمامًا بكتاباته لدى الباحثين العرب مثلما يجد لدى الغربيين، وعلى ذلك يكتب عن نفسه في موسوعة الفلسفة مؤكدًا على امتيازه(48)، وهو دائم الإحالة في جميع كتبه إلى جميع كتبه التي ربما تكون هي الكتابات العربية الوحيدة التي يشير إليها، بحيث يصبح هو المركز الذي يعود إليه باستمرار، مما يجعله مثالا للتمركز حول الذات، ويتضح ذلك فيما كتبه عن نفسه في مادة (بدوي) في موسوعة الفلسفة، ويشير في هذه المادة لأول مرة على غير عادته إلى مراجع عربية غير كتاباته فيذكر مقالات في مجلات وجرائد كتبت عنه(49)، فهل المسألة إغراق في الذاتية اتفاقًا مع نزعته الفردية الوجودية، أم أن القضية هنا تتجاوز

الذات الخاصة إلى حكم عام على الذات العربية يتابع أحكام المستشرقين؟

يتضح ذلك إذا ما راجعنا مواد موسوعة الفلسفة التي كتبها، حيث لم يخصص سوى 14 مادة عن العرب في موسوعة مكونة من 238 مادة، متجاهلا شخصيات هامة للغاية، مع إغفال كثير من المؤلفات الهامة في العربية، وهناك محاولات فلسفية عربية تستحق مادة مستقلة وهي تضاهي محاولة بدوي جرى إغفالها. وعلى العموم فإن تاريخ الفلسفة الإسلامية والفكر العربي في القرون الوسطى لا ينال لديه ما يستحقه من حيز واهتمام[49].

وعلى الرغم من اهتمامه الشديد بالمنطق: تحقيقه لمنطق أرسطو، دراسته عن المنطق الصوري والرياضي، ومناهج البحث العلمي، إلا أننا نجد اللامنطقية وعدم الدقة في استخدام المصطلحات وإعطاء تعريفات مختلفة للمصطلح الواحد هو ما يميز جهد بدوي[50]. وهذا ما لاحظه العديد من الباحثين. إن بدوي يقع في تخبط مبدئي في كتابه «الإلحاد في الإسلام» كما يخبرنا ملحم قربان، هذا التخبط نتيجة عدم التمييز الجدي بين عدة معاني مختلفة لكلمة إلحاد[51].

وسوف نتناول تحقيقات بدوي المختلفة التي تتسم معظمها بكونها محققة عن نسخة واحدة في الغالب، وأنها قد حققت من قبل ومن هنا

إشارة بدوي الدائمة لغيره من المحققين، إشارة نقدية تتسم بلهجة عدائية، فهو يتناول في تحقيقه كتاب أرسطو «في النفس» وعدة كتب أخرى مثل «الحس والمحسوس» لابن رشد، و«النبات» المنسوب إلى أرسطو بتفسير نيقولاوس، وكان اربري قد سبق بدوي في نشرها على ثلاثة أعداد من مجلة كلية الآداب عام 1934 وأضاف إليها مقارنات وتعليقات طويلة، ويبرر بدوي عدم الاكتفاء بهذه النشرة – وإعادة نشرها بعد عشرين عاما 1954 – بقوله: «إنه لما أطلعنا (اربري) وجدنا أننا خالفناه في كثير من القراءات وحققناه على نحو آخر وجدناه مبررًا كافيًا لنشر تحقيقنا هذا»، أي أن أستاذ الفلسفة العربي الذي يعمل بكلية آداب القاهرة ويدرس بها في هذا الحين لم يطلع على منشورات هذه الكلية في الفلسفة لمدة عشرين عامًا كما يتضح من قوله قبل الاستشهاد السابق «ولم نكن نعلم بذلك (التحقيق) حين أعددناها للنشر»[52].

ويوجه الانتقادات العنيفة إلى عدد من الباحثين والمحققين العرب في تحقيقه لكتاب أرسطو «الأخلاق إلى نيقوماخوس»، ففي حديثه عن شرح الفارابي – المفقود – لهذا الكتاب يهاجم أدق محققي الفارابي د. محسن مهدي، الذي يسوق تبريرات لنقص بعض أجزاء النص لا تقوم على أساس. ونفس الموقف يتخذه في مناقشة كل من قسطنطين زريق وماجد فخري في قولهم بأن مسكويه أخذ عن نيقوماخيا بواسطة

أرسطو من الأفلاطونيين الجدد وسواهم، فقد أخطأ فخري في تحقيق تدبير المتوحد وكل الإشارات التي يوردها لمواضع نيقوماخيا المناظرة لما يذكره ابن باجة هي إشارات وهمية[53]. ويحقق بدوي في كتاب «أرسطو عند العرب» فصلا في حرف اللام من «ما بعد الطبيعة» اعتمادًا على نسخة واحدة، وهذا النص كان قد نشره الدكتور أبو العلا عفيفي مع مقدمة وترجمة عن الإنجليزية لمقالة اللام بأكملها، وينتقد بدوي عمل عفيفي لأنه نقل عن الإنجليزية وليس عن اليونانية، كما ينتقد أحمد أمين في الهامش بلا مناسبة ويفيض في بيان ألوان النقص والغلط في تحقيق النص وكلها راجعة إلى عدم مراجعة المحقق للنص اليوناني الأصلي[54].

وقد يبدو النص السابق مبررًا يسوقه بدوي من أجل إعادة تحقيق النص ثانية، ربما عن نفس المخطوط، وقد يتقبل البعض ذلك، إلا أن يأتي محقق ويدلي برأيين متناقضين في تحقيق واحد فهذا ما يحتاج إلى تفسير.

يقدم لنا بدوي في كتابه «رسائل فلسفية» طائفة من الرسائل تتناول جوانب فلسفية بالغة الأهمية تكشف عن ألوان من الفكر الفلسفي عند العرب متنوعة، الأولى «رسالة الكندي في العقل» وهي على صغرها تحتل مكانة ممتازة، ومن هنا كان الاحتفال بها وكثرة الدراسات التي تناولتها فقد ترجمها ريتشارد مكارثي إلى الإنجليزية،

كما حققها محمد عبد الهادي أبو ريدة الذي ينتقد بدوي تحقيقه لها «فقد تبين بعد الفحص الدقيق أن نشرة هذه الرسائل كلها (رسائل الكندي) حافلة بالأخطاء، ولا بد من إعادة تحقيقها كلها من جديد»[55]. وقد ترجمها بدوي نفسه إلى الفرنسية في كتابه «تاريخ الفلسفة في الإسلام» Histoire de la philosophie en Islam في نفس العام الذي ترجمها فيه إلى الفرنسية جوليفيه عام 1971. وقد بين بدوي أن كل من أبو ريدة ومكارثي وجوليفيه قد اعتمدوا على مخطوط أيا صوفيا الوحيد رقم 4832 لكنه لم يرض عن نشرة هؤلاء لما فيها من أخطاء وتحريفات عديدة، ولهذا رأى ضرورة إعادة تحقيقها، ويتضح رغم عدم تصريحه بذلك أنه اعتمد على نفس المخطوط الوحيد. ليس هذا فقط ما نريد بيانه، إن ما يهمنا الإشارة إليه هنا هو حكمه على تحقيق أبو ريدة لرسالة العقل ولبقية رسائل الكندي، وهو حكم يتناقض مع حكم آخر على نفس تحقيق هذه الرسائل أصدره بدوي في تحقيقه لكتاب أرسطو «في النفس» فهو تحقيق ممتاز كما يشير إليه بقوله: «راجع النشرة الممتازة لرسائل الكندي الفلسفية التي قام بها الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة والمقدمة التي صدر بها هذه الرسائل»[56]، فكيف يمكن أن نتقبل من باحث واحد رأيين مختلفين في عمل واحد.

وبنفس الطريقة ينتقد نشرات تحقيق رسالة الكندي في الحيلة في دفع الأحزان، لرتر وفلتسر ودلافيد رغم تضافر جهود هؤلاء الثلاثة على النص ورغم أن النص صغير وموضوعه سهل فإنه أعاد نشره عن نفس المخطوط. وينشر «رسالة في الحياة الفاضلة، أو الفصول التي صدر بها الفارابي رسالته في آراء أهل المدينة الفاضلة ويضللنا بقوله إنها لم تنشر من قبل في أية مشرة لآراء أهل المدينة الفاضلة»[57]، رغم أن محسن مهدي كان قد نشرها من قبل بصورة مستقلة كما يتضح من استدراك بدوي نفسه أثناء حديثه عن تحقيقه الذي يختلف كثيرًا وأفضل مرارًا من النص الذي نشره مهدي ولا ندري أيهما الأفضل تحقيق بدوي أم تحقيق مهدي الذي يعرف المحققين قدره ومستوى تحقيقاته للفارابي الذي كرس حياته لنشر أعماله.

وإذا كان هذا موقف بدوي من تحقيقات المحققين، فما هو وضع تحقيقاته، وهل تسلم بدورها من النقد؟ علينا العودة مرة أخرى إلى تحقيقاته التي اتضح لنا أثناء العرض أنها في الغالب تكرار لجهود سابقة من جهة، وتتم عن نسخ وحيدة.

يتناول جمال الدين العلوي نشرات بدوي وتحقيقاته لرسائل ابن باجة التي نشرها في مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية في مدريد بالتحليل، ويقدم مجموعة من الملاحظات على هذه النشرات بقصد التنبيه على الأخطاء الكبرى التي وقع فيها الناشر، ويشير في

هامش هام إلى ضرورة مراجعة جميع النشرات التي قام بها بدوي، وبخاصة النصوص التي نملك منها أكثر من نسخة واحدة «فإذا قمنا بذلك فإننا سنرى العجب العجاب، ويكفي في هذا الصدد أن نشير فقط إلى نشرته لتلخيص "الحس والمحسوس" لابن رشد ونقارنها بنشرة بلومبرج، عندئذ سنرى أن حمى النشر السريع لا تتوافق وشروط التحقيق العلمي».

يرى العلوي فيما قدمه بدوي نموذجًا فريدًا من نماذج الخلط الذي يجب التشهير به، يقول: «في نشره لمقالة أبي نصر في الرد على جالينوس فيما خالف فيه أرسطو، ينقل بدوي عن المخطوط صفحتين يختتم بهما النص لا علاقة لهما إطلاقًا بموضوع المقالة، في حين أنهما لابن باجة من رسالة "في الغاية الإنسانية"». وهكذا ينسب بدوي نصًا معروفًا لابن باجة إلى أبي نصر، وذلك منتهى الخلط والتخليط، ومن المستغرب أن يقع شيخ المحققين العرب في مثل هذا الخلط وهو يتحدث عن مخطوط مفقود (مخطوط برلين) ويقارن بينه وبين مخطوط أكسفورد مفضلا الأول، مخطوط برلين، اعتمادًا على فهرست مكتبة برلين. والعجيب تفضيله للمجهول على المعلوم. يضاف إلى ذلك أن المقارنة السريعة بين محتويات المخطوطين تبين أن مخطوط أكسفورد أغنى بكثير من مخطوط برلين، ولعل هذا يؤكد لنا شهرة بدوي بالكلام السريع فيما لم ينظر فيه قط[58].

ويكرر العلوي نفس المآخذ على بدوي الذي لا يبذل جهدًا يذكر في قراءة المخطوط وتصحيح بعض عباراته الغامضة أو القلقة، كما أنه لا يهتم بتوثيق النص المحقق وكأن التحقيق عنده لا يعدو أن يكون نقلا للمخطوط ودفعه إلى المطبعة مذيلا باسمه[59]. ويتكرر ذلك النقد في كتاب العلوي «رسائل فلسفية لابن باجة»: «فقد نشر بدوي رسائل ابن باجة اعتمادًا على مخطوط طشقند دون أن يعلم أن لها نسخة أخرى في مخطوط آخر»[60]. ويشير العلوي إلى نشرة بدوي لكتاب «في النفس» لأرسطو ويرى أنها نشرة لا يعول عليها[61].

وربما يعود السبب في هذه المآخذ إلى إيمان بدوي الكامل بمقدرة المستشرقين ونقله الدائم عنهم وتكراره لما قدموه، بحيث يمكن رد كل أعماله إلى أصولها الحقيقية لدى: ماسينيون وكراوس ومايرهوف ونللنيو وغيرهم، الذين أصبحوا الإطار والمرجع الذي يعود إليه باستمرار. وقد كفانا بدوي جهد البحث عن هذه الأصول الواضحة – فقد دفعته رغبته في النشر إلى تقديم موسوعة المستشرقين التي أعاد فيها بعض ما كتبه عن هؤلاء في مناسبات مختلفة – فهو يضع أيدينا على مصادره الأولى في درس التراث العربي من حيث المادة العلمية أو المنهج والرؤية والنتائج والأحكام، بحيث يمكننا أن نتعرف على رأيه في العقلية العربية والروح السارية لدى هؤلاء وهذه المصادر الاستشراقية هي موضوع البحث في الفقرات القادمة.

[6]

الأصول والمصادر الغربية

(أ) بدوي والمستشرقين:

تحتاج علاقة بدوي بالمستشرقين إلى دراسة مستفيضة توضح الصلة الوثيقة التي تربط بينهم، حيث يسعى بدوي منذ البداية إلى اتخاذ موقعه بينهم، فهو يتحدث عنهم وينقل منهم ويترجم لهم، بل إن كثيرًا من محاور كتبه وخطتها العامة وأفكارها الأساسية ترجع إليهم، ومهمته تنحصر في الربط بين أعمالهم وتقديمها للقارئ العربي. ويقنع بدوي بذلك وكأنه في قرارة نفسه يود أن يكون أحدهم، يتقمص شخصيتهم في فهمه، وتعامله وأحكامه على العقلية العربية. ومن هنا تأتي نظرته لنفسه وللآخرين، ومن هنا أيضًا إحساسه بالغربة واغترابه عن نتاج الآخرين، وتعاليه وانفصاله عنهم، فهو أقرب إلى معلميه من المستشرقين – يكاد ينفصل انفصالا تامًا – خاصة بعد الخمسينيات – عن الحياة الثقافية الفكرية في مصر وغيرها من البلاد العربية. وربما

لا يكتفي بالنقل عن المستشرقين، بل يبالغ أحيانًا – كما سيتضح – في نسبة آرائهم إلى نفسه، ويفتخر بمعرفته الشخصية لهم.

يقدم لنا بدوي في أول (دراساته) «التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية» دراسات مترجمة عن: كارل هنريش بكر، ومايرهوف، وكراوس، وجولدزيهر، وكارل نلينو. وكتابه «تاريخ الإلحاد في الإسلام» هو دراسات ألف بعضها وترجم الأخرى، فقد ترجم فصل كتبه فرنشسكو جيرييلي عن مؤلفات ابن المقفع. وتابع عناية كراوس – مصدره الأول مع لويس ماسينيون – بجابر بن حيان، وحين يتناول أبو بكر الرازي يبين دراسات المستشرقين حوله مثل: شيدر وسالمون وبنيس. ونجده في بحثه «مخطوطات أرسطو العربية» متابعًا لجهود السابقين من المستشرقين حيث يعتمد اعتمادًا كبيرًا على كتاب شتينيشيندر «التراجم العربية عن اليونانية» ليبزج 1897، ونفس الموقف في «أفلاطون في الإسلام» حيث يعتمد فيما نقله من نصوص على جهود المستشرقين: ينقل عن نشرة إدوار سخاو ولكتاب البيروني «تحقيق ما للهند من مقولة.....» وعن نشرة ليبرت لكتاب القفطي «أخبار العلماء بأخبار الحكماء» ونشرة ملر لكتاب ابن أبي أصيبعة «عيون الأنباء في طبقات الأطباء» ومجتبى مينوفي لكتاب العامري «السعادة والإسعاد.....» وكتابه ليس أكثر من ذلك. وفي حديثه عن الترجمة الذاتية في كتابه «الموت والعبقرية» يتابع جهود

فرانز روزنتال وينقل عنه. وفي «مؤلفات الغزالي» يتابع نشرات المستشرقين ويعيد نشر ما نشروه ويذكر الجهود السابقة لتصنيف مؤلفات الغزالي ويشيد بها، فقد كانت أول محاولة جدية لترتيب هذه المؤلفات هي التي قام بها ماسينيون في مجموعة نصوص غير منشورة خاصة بتاريخ التصوف في بلاد الإسلام، ثم اسين بلاسيوس في «روحانية الغزالي» ومونتجمري وات في «صحة المؤلفات المنسوبة إلى الغزالي». وحوراني فيي «الترتيب التاريخي لمؤلفات الغزالي»، وبويج الذي بحث في الترتيب التاريخي لمؤلفات الغزالي وقد أكمله ونشره ميشيل آلارد وفقًا للمخطوط التي أعدها بويج للطبع وهي أوفى ما ظهر عن مؤلفات الغزالي من حيث حصر عددها والبحث في ترتيبها والتحدث عن كل كتاب وصحته، وبالجملة كما يخبرنا بدوي «فقد كان عمله هنا عملا ممتازًا في المجهود الذي بذله والبيانات التي حصل عليها»[62]. والسؤال الآن: لماذا يكرر بدوي هذا الجهد الذي يتصف بهذه الصفات؟.

وتظهر نزعة بدوي فيما قدمه من «دراسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلي» ويتساءل مستنكرًا مدافعًا عن طه حسين بقوله: «علام إذن كل هذه الضجة الزائفة التي أثيرت حول الكتاب حتى نعتوا صاحبه بما شاءوا من النعوت فاتهموه بالمروق والتهجم على التراث العربي العريق، والرغبة في تحطيم أمجاد العرب

والانسياق وراء مؤامرات المستشرقين...» ويضيف كأنه يدافع عن نفسه: «ولهذه الكلمة "المستشرقين" في ذهن كل أو جل المشتغلين بالأدب العربي معاني غريبة ممعنة في التضليل والإبهام والتهاويل»، ويرى أن هؤلاء الباحثين قد قدموا دراسات هامة في هذا الموضوع، والشيء المؤسف أن كل هذه الأبحاث بدأت في الستينيات من القرن الماضي بينما ظل المشتغلون بالأدب العربي في العالم العربي والإسلامي بمعزل تام عنها وفي جهل فاحش بها، ويرى أن في هذا تفسير للدهشة الحمقاء التي قوبل بها كتاب طه حسين. ومن هنا واقتداء بدراسات المستشرقين يقدم كتابه }كتابهم{ بقوله: «ولهذا أردت بكتابي هذا الذي ترجمت وجمعت فيه أهم الأبحاث في موضوع الشعر الجاهلي أن أقوم بمهمة كان ينبغي القيام بها تدريجيًا وأولا بأول منذ قرابة مائة وعشرين عامًا»[63].

ويدلنا ما كتبه في «موسوعة المستشرقين» على مقدار دينه لهؤلاء، فما أورده عن اسين بلاسيوس يوضح لنا بعض مصادره، لقد كتب المستشرق الأسباني عن «الأخرويات الإسلامية في الكوميديا الإلهية» 1919 فأثار ثورة كبرى في مختلف الأوساط العلمية في العالم كله نظرًا لخطورة المشكلة التي أثارها. «ولقد لخصنا بحث بلاسيوس وما تلاه من مناظرات ومسجلات ووصلنا بالمشكلة إلى وضعها الحالي في كتابنا "دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي"

وكتب بلاسيوس عن التأثير والتأثر بين الإسلام والمسيحية والفكر الأوروبي فأصدر 1920 بحثًا عن السوابق الإسلامية لرهان بسكال. راجع كتابنا: دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي. وتوج اسين بلاسيوس دراسات عن ابن عربي بكتاب ترجمناه بعنوان "ابن عربي: حياته ومذهبه" القاهرة 1965. ويحدثنا في موسوعته عن "نلينو" الذي كتب عدة مقالات في مجلة الدراسات الشرقية بين 1915- 1920، وأشهرها المقالة الخاصة بـ"أصل تسمية المعتزلة واسم القدرية" والمقالة الخاصة بـ"فلسفة ابن سينا وهل هي شرقية أم إشراقية؟ وهي المقالات التي ترجمناها في كتابنا: "التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية[64].

ومن المهم في هذا السياق الإشارة إلى دراسته «أبحاث المستشرقين في تاريخ العلوم عند العرب» التي قدمها في «دراسات ونصوص في الفلسفة وتاريخ العلوم عند العرب». وتبين هذه الدراسة أن للمستشرقين في الكشف عن علوم العرب دورا وفضلا عظيما، فقد تناولوه بالدرس وتحقيق النصوص والمقارنة بينها وبين أصولها اليونانية والهندية وتأثيره في أوروبا في العصر الوسيط وأوائل العصر الحديث. يعرض لما قاموا به عرضًا سريعًا غير مستقصي كما يقول وهو يتناول بعض ما أسهم به هؤلاء المستشرقون في دراسة تاريخ وتحقيق نصوصه ويعرض هذه العلوم علمًا علمًا ويبدأ أولا بالكيمياء ويذكر أعلامها ويعرض لجهد يوليوس روسكا وتلميذه باول كراوس في

بحثها. ثم يتناول الطب ودراسات المستشرقين فيه ويفعل نفس الشيء مع علم الحيوان والطب البيطري ويذكر الدراسات العامة عن الصيدلة والعقاقير عند العرب لدى مايرهوف وهويليارد، ويتوقف عند النبات والفلاحة وأهم الأبحاث فيها بالعربية، والرياضيات التي كان للعرب فيها اليد الطولى، ويرتبط بها الفلك وخير ما كتب فيه كتاب نلينو «تاريخ الفلك عند العرب» ويتناول أخيرًا الفيزياء وأكبر علمائها الحسن بن الهيثم.

وبالإضافة إلى الاعتماد الكامل على دراسات هؤلاء المستشرقين، فهو حريص للغاية على بيان صلته بهم وارتباطه الوثيق بعلاقات شخصية معهم، حيث يذكر لنا في كل مناسبة ارتباطه بهؤلاء. يتحدث عن مايرهوف وصلاته بالأجانب وأيضًا بالنابهين من رجال الأدب والفكر والسياسة من المصريين: «وإن أنسى لا أنسى حسن استقباله لي وأنا شاب في الثانية والعشرين حين ذهبت إليه في عيادته بعمارة الإيموبيليا بتوصية من باول كراوس للحصول منه على نسخة من مقالة "من الإسكندرية إلى بغداد" كي أترجمه. راجع كتابنا: التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية» (موسوعة المستشرقين ص77-78).

ويذكر من أعمال المستشرق الإيطالي دلافيد بحث «الترجمة العربية لتواريخ أورسيوس» الذي اعتمد عليه وأشار إليه في نشرته

لترجمة أورسيوس العربية بعنوان «تاريخ العالم» ويحاول توضيح علاقته الوطيدة بدلافيد في نهاية مقالته عنه في «موسوعة المستشرقين»... «كان دلافيد إنسانًا رفيع الخلق دمث الطباع عرفناه في روما حيث كان يقيم في شارع بو po رقم 4، وجرت بيننا مراسلات بمناسبة ما أهدي إليه أو يهدى هو إلي من مؤلفات وبعض هذه المراسلات بمثابة مقالات نقدية كان من حقها أن تنشر في إحدى المجلات العلمية لأنها مكتوبة بلغة إيطالية شيقة» (موسوعة ص166).

ويذكر شاخت Schacht الذي انتدب للتدريس في الجامعة المصرية 1934 لتدريس فقه اللغة العربية واللغة السريانية، واستمر بها حتى 1939 وتعرفنا إليه منذ قدومه إلى كلية الآداب (السابق، ص553).

ويتحدث عن هنري كوربان – الذي يجمعهما الاهتمام بالتصوف الإسلامي والوجودية – قائلا: «لقد انعقدت أواصر الصداقة بيني وبينه منذ أن زار مصر في مارس 1954، وكان آخر لقاء بيننا في سبتمبر 1976 حيث كنا نحضر معًا مؤتمر ابن رشد الذي عقد في الكوليج دي فرانس» (السابق ، ص 234)، ويذكر ما كتبه كوربان عن السهروردي مؤسس مذهب الإشراق الذي ترجمه ونشره ضمن «شخصيات قلقة في الإسلام».

وحين يتحدث عن سانتلانا يذكر محاضراته بالجامعة المصرية، تلك التي طلب منه الشيخ مصطفى عبد الرازق أن ينشرها، وقيل له إن أسرة سانتلانا تحتفظ بنسخة منقحة وموسعة من هذه المحاضرات، يقول: «فلجأت إلى أصدقائي من المستشرقين الإيطاليين: فرنشيسكو جيرييلي وأنوري رومس وماريا نلينو وليفي دلافيد للحصول على صورة من هذه النسخة»[64].

أما علاقته بكل من: ماسينيون وكراوس، فهي أوثق وأكثر أهمية وتأثيرًا في بدوي من الآخرين، وتحتاج إلى كثير من التفصيل لما تلقاه عنهما من أفكار ونقله منهما من أحكام شكلت رؤيته وتصوراته المختلفة، وصبغت أحكامه على التراث الإسلامي والعقلية العربية بأحكام استشراقية، بل إنها حددت الإطار العام لمشروع بدوي في دراسة الحضارة الإسلامية ودور اليونان فيها من جهة، وشغلت معظم تفصيلات هذا المشروع فإليهما يرجع الفضل الأول فيما نهض به بدوي من إعادة بناء التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية.

(ب) ل. ماسينيون:

وأول هؤلاء ماسينيون، الفيلسوف الصوفي الفرنسي (1883-1961) الذي اهتم – على حد قول بدوي – بالحركات السرية والمستورة في الفكر الإسلامي وكان له تأثيره الضخم على الكثير من

المثقفين المصريين، حيث عمل بالجامعة الأهلية بالقاهرة، وارتبط بصداقة قوية مع طه حسين وإبراهيم مدكور وعبد الرحمن بدوي وغيرهم، وكان تأثيره على الأخير واضحًا للغاية، كتب عنه وترجم له وأشاد به، خصص له مقالة هامة في «موسوعة المستشرقين» وهي نفس ما كتبه عنه في «شخصيات قلقة في الإسلام» وهو بحث ألقاه في حفل تأبين ماسينيون ونشر في جمعية الأخوة في لقاء الثلاثاء بالقاهرة 1961. ترجم له العديد من الأبحاث حيث شغلت كتاباته حوالي ثلاثة أرباع كتاب «شخصيات قلقة»، فقد ترجم له ثلاث دراسات هي: سلمان الفارسي والبواكير الروحية في الإسلام في إيران ودراسة المنحنى الشخصي لحياة الحلاج الشهيد الصوفي في الإسلام، و«المباهلة»، كما ترجم له في كتاب «الإنسان الكامل» بحث عن «الإنسان الكامل في الإسلام وأصالته النشورية» كما يعتمد عليه اعتمادًا كبيرًا في «شطحات الصوفية» حيث يستشهد ويقتبس من دراسته الهامة «مجموعة نصوص لم تنشر خاصة بالصوفية المسلمين» في صفحات عديدة (شطحات، 4-43)، وبحث في أصول المصطلح الفني للصوفية المسلمين . كما يعتمد على مخطوط لماسينيون عن كتاب النور من كلمات ابن طيفور، وهو يقدم الشكر للأستاذ ماسينيون على هذا الفضل، فكم له من منن لا تحصى على التصوف الإسلامي ودراسته (نفس الموضع)، ويعتمد على نفس حجج

ماسينيون لتأكيد أصالة الفكر الإسلامي بعيدًا عن المؤثرات الأجنبية[65].

والحقيقة أن آراء ماسينيون تكاد تسود كل كتابات بدوي فهو يميل إليه دائمًا وينقل عنه، ويظهر هذا أوضح ما يكون في كتاب «تاريخ التصوف الإسلامي من البداية حتى نهاية القرن الثاني» فهو يستشهد به وينقل عنه بحيث إن كل رأي يدلي به بدوي هو لماسينيون، وكل نظرية يعرض لها مصدرها المستشرق الفرنسي.

يتناول في الفصل الأول مقدمات ومشاكل لاسم التصوف والآراء المختلفة في اشتقاق هذا الاسم، ويناقش ماسينيون ويصحح تفسيره لمعنى صوفة (تاريخ التصوف،ص16)، كما يعتمد على ما كتبه في مادة تصوف بدائرة المعارف الإسلامية في بيان أول تاريخ لظهور اللفظ «صوفي»، كما يعتمد على دراسة ماسينيون «بحث في نشأة المصطلح الفني للتصوف الإسلامي» (تاريخ، ص24). وحين يعرض للدور الاجتماعي للتصوف «يبين أنه دور قد أبرزه ماسينيون. وقوة التصوف الإسلامي الدائمة ليست في الانعزال المحزون الذي أصبح فيه المجذوب بل هي الشوق الحارق إلى التضحية في سبيل إخوانه في الوجد العالي للاستشهاد الذي تغنى به الحلاج [ماسينيون: عذاب الحلاج]، وما أروع ما قاله الحلاج وهو مصلوب على الجزع لما

سئل: "ما حد التصوف؟ فقال: ما ترون" أي الاستشهاد في سبيل الحق» (تاريخ ، ص25).

كما يظهر اعتماده على ماسينيون في الفقرة التي خصصها لدور الصوفية في نشر الدعوة، فكما قال ماسينيون بحق: إن الإسلام لم ينتشر في الهند بواسطة الحروب، بل انتشر بفضل الصوفية وينقل عنه فقرات طويلة (تاريخ ،ص34)، ويصحح خطأ ماسينيون في فهم أقوال بعض الصوفية المسلمين الأوائل التي ينسبونها للمسيح (موسوعة،ص364). ويعتمد على كتابي ماسينيون «بحث في أصول المصطلح الفني للصوفية المسلمين»، و«بحث في نشأة التصوف»[66]. والأستاذ ماسينيون عنده هو أعظم باحث في التصوف الإسلامي على الإطلاق، فقد خطا خطوة واسعة جدًا وجهت الدراسات الإسلامية توجيهًا جديدًا تمامًا، فقرر بعد دراسته المحكمة الدقيقة لما قيل من آراء في تأثر نشأة التصوف الإسلامي بعوامل أجنبية، إن هذه الدراسة الطويلة يمكن أن تؤكد أن التصوف في أصله وتطوره صدر عن دراسة تلاوة القرآن والتأمل فيه وممارسته، وبعد أن أفاض في عرض موقف ماسينيون (صفحات 47- 55) ويضيف إلى عرض ماسينيون ما يدلل على أن الصوفية المسلمين قد استمدوا المعاني الرئيسية من تأمل الآيات القرآنية (موسوعة ،ص326).

ويعطي في «موسوعة المستشرقين» صورة ماسينيون من وجهة نظره حيث يرى أن الإيغال في الاستبطان؛ مما يدفع ماسينيون إلى إضفاء روحانية عميقة على ما لم يكن في ذهن أصحابه غير حرفية أو وضعية بسيطة فما كان ذلك إلا نتيجة اشتغاله المتواصل بفهم أسرار الصوفية. وقد توفر على دراسة الشيعة بكل تطوراتها وفروعها خصوصا الغالية فيها كالقرامطة والنصيرية والإسماعيلية، لأنه كانت تستهويه المذاهب المستورة والحركات السرية الروحية والسياسية في تاريخ الإسلام، فضلا عن ارتباطها في بعض الأحيان بصاحبه الذي رافقه طوال حياته، أي الحلاج (موسوعة،ص327).

(ج) باول كراوس:

ويأتي في نفس منزلة ماسينيون في التأثير على فيلسوفنا، وربما يأتي قبله: باول كراوس، الذي كان المصدر الأساسي الأول لأفكار ومشروعات وأحكام بدوي، بدءا من اهتمامه بالتراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، ومرورًا بـ «تاريخ الإلحاد في الإسلام»، ووصولا إلى أثر أفلوطين عند العرب. يحيل بدوي دائمًا إلى كتاباته كما نجده في تحقيقه لكتاب أرسطو «في النفس» حين يتحدث عن كتاب «الآراء الطبيعية التي ترضي الفلاسفة» ويبين أن محمد بن زكريا الرازي هو أوفر الفلاسفة العرب عناية بفلوطرخس، ويشير إلى مصدره المفضل

والأثير كراوس في تحقيقه لرسائل فلسفية للرازي، كما يرجعنا لتحقيق كراوس لفهرست الرازي.

ويكتب عنه بحرارة صادقة في موسوعة المستشرقين، موضحًا أنه من أسرة يهودية، سافر إلى فلسطين وعاش في مستوطنة إسرائيلية ودرس بمدرسة الدراسات الشرقية التابعة للجامعة العبرية في القدس، سجل للدكتوراه بالسوربون عن الرازي، ولم يناقشها رغم انتهائه من كتابتها «وقد أراني هو نفسه هذه الرسالة مكتوبة على الآلة الكاتبة باللغة الفرنسية، وبقيت ضمن ما خلفه كراوس بعد انتحاره». عينته كلية الآداب بجامعة القاهرة 1936 مدرسًا للغات السامية بتزكية من ماسينيون في مذكرة أشاد فيها بمناقبه، ويخبرنا بسعادة أنه قرأها يوم عرضها على مجلس كلية الآداب وكان يومها طالبًا في السنة الثالثة في قسم الفلسفة، فصمم على التعرف عليه غداة وصوله والتقى به كما يخبرنا في شقته وأعجب به كراوس حين أخبره بدوي بإتقانه للألمانية وأطراه عند طه حسين ومن ثم توطدت العلاقة القوية بيني وبينه منذ نوفمبر سنة 1936 حتى وفاته منتحرًا في سبتمبر 1944.

ويخبرنا بدوي بأنه أفاد من هذه الصلة العلمية الوثيقة فوائد جلى، منها الاطلاع على الأبحاث التي كانت تصل إليه من المستشرقين في أنحاء العالم، وعلى ما في مكتبته من مؤلفات المستشرقين والتي لم

تكن موجودة في مكتبة الجامعة ودار الكتب، وأنه كان يلجأ إليه فيما يعترضه من مشاكل في الترجمة (موسوعة المستشرقين).

لقد ترجم بدوي لكراوس بحثًا هامًا عن «تاريخ الإلحاد في الإسلام» كان قد نشره المستشرق اليهودي في مجلة الدراسات الشرقية بعنوان «كتاب الزمرد لابن الراوندي»، كما ترجم له فصلا آخر «حول ابن المقفع» في كتابه «التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية». وإذا رجعنا إلى كتاب بدوي عن تاريخ الإلحاد وجدناه مجموعة أبحاث مترجمة بعضها عن كراوس مثل: باب بروزيه في كليلة ودمنة، ودراسته عن ابن الراوندي الذي يمثل أوج الإلحاد في الإسلام، والدراسات التي ألفها بدوي في هذا الكتاب اعتمد فيها تمام الاعتماد على المستشرقين خاصة مستشرقه المفضل كما نجد في عرضه لما كتبه كراوس عن جابر بن حيان والرازي. يقول بدوي: «لقد عني المستشرقون بالتراث العلمي في الإسلام والشخصيات العلمية الفذة في تاريخ العلوم في الإسلام، وقد فعل ذلك المأسوف على شبابه باول كراوس الذي يقدم لنا خلاصة أبحاثه عن أبرز هذه الشخصيات جميعا وهو جابر بن حيان» ويضيف «وعناية كراوس بجابر عناية قديمة شاملة حتى يمكن القول إن شخصية جابر قد لازمته من اللحظة الأولى حتى أصبح حجة في كل ما يتصل بجابر. ويعرض بدوي كذلك لبحث كراوس عن جابر الذي ظهر في جزءين ضمن مطبوعات

المعهد العلمي المصري بالفرنسية. وحين يتناول الرازي بين الدراسات المختلف عنه ويتوقف عند فلسفته الأخلاقية وفلسفته العامة في الوجود وعند المرحوم كراوس الذي وجه عنايته إلى الرازي من هذه الناحية خصوصًا وبدأ ينشر آثاره الفلسفية في مجلة Orientalia.

ومن ثمار عمله في مخطوطات الخزانة التيمورية بدار الكتب المصرية يذكر لنا فصلا نشره في مجلة كلية الآداب عن كتاب الأخلاق لجالينوس 1939 بالعربية. ومن الغريب أن يعيد بدوي نشر نفس العمل بعد ذلك في كتاب «دراسات ونصوص في الفلسفة وتاريخ العلوم عند العرب»، ويذكر لنا أيضًا بحثه عن «أفلوطين عند العرب» بالفرنسية، الذي ألقاه في الجمعية الجغرافية ضمن محاضرات معهد مصر عام 1942 ونشر ضمن مضبطة هذا المعهد، ويتناول بالدراسة رسالة «في العلم الإلهي» المنسوبة إلى الفارابي، وهي في الواقع ترجمة لبعض فصول من التساعية الخامسة لأفلوطين، وقد نشرها بدوي أيضًا في كتابه الذي يحمل نفس عنوان كراوس «أفلوطين عند العرب» 1955.

وإذا عدنا إلى كتاب بدوي وجدناه يعتمد على بحث المستشرق اليهودي في بيان تأثير «أثولوجيا» في الفلسفة الإسلامية، وهو يذكر في البداية جهود الباحثين الأوروبيين في توضيح النواحي الغامضة في بحثه ؛الذي يكشف فيه حقيقة أفلوطين، وينقل لنا بدوي سبع

صفحات كاملة عنه، والنتيجة الخطيرة في اكتشاف كراوس كما يخبرنا بدوي هي أنه ترجم أو لخص إلى العربية من تساعيات أفلوطين أكثر مما تضمنه نص «أثولوجيا».

وإذا تجاوزنا هذه الأبحاث التي نقلها بدوي عن مصدره الأساسي نجد أن الشيء الهام الذي أخذه عن كراوس هو مشروعه أو خطته الطموحة في دراسة التراث العربي الإسلامي انطلاقًا من المكونات اليونانية التي تمثل أساسه وجذوره الفلسفية، كما تمثل ذلك في كتابه الذي يحمل عنوان «التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية». والغريب أو قل الشيء الطبيعي أن هذا هو نفس عنوان محاضرات كراوس التي كان يلقيها على الطلاب بكلية الآداب.

ويبدو أن دين بدوي يتجاوز مجرد الاسم إلى الإطار العام والهدف والتفصيلات، فقد أفصح بدوي في كتابته عن كراوس في موسوعة المستشرقين عن هذه الحقيقة بقوله عنه: «كان يلقي على طلاب الماجستير محاضرات تدور حول التراث اليوناني في العربية وشرح بعض النصوص العربية في الكتاب المقدس... وقد حضرت أنا هذا النوع من المحاضرات في السنوات 1938- 1942»، وهي السنوات التي أصدر في آخرها كتابه «المشروع» أو كتابه «الخطة» الذي يتحدد فيه هدف بدوي في رصد هذا التراث في العربية وهو الذي أنجزه كما رأينا في السنوات التالية، فإن هذا القول يكفينا لأننا نثق في

أقوال بدوي، ومن هنا يمكن لنا أن نستخدم العبارة القانونية التي ترى في الاعتراف أفضل الأدلة على استشراقية بدوي وأصول مشروعه الفلسفي. تظل مقارنة التفصيلات باقية حتى نعثر على نص محاضرات كراوس حتى نستطيع أن نقدم مطابقة تفصيلية بين الأصل والصورة، بين الصوت والصدى.

الهوامش والملاحظات والمراجع

(1) يجيب بدوي في لقاء مع سالم حميش ردًا عن سبب كتابته بالفرنسية بقوله: «لقد تبين لي أن ما أكتبه بالعربية لا يجد من يستطيع الحكم عليه، وبالتالي يندر أن تجد نقدًا ذا قيمة ؛لأي كتاب من كتبي المكتوبة بالعربية، بينما وجدت على العكس، إن الكتب الأخيرة التي أصدرتها بالفرنسية، وقد كتب عنها الآن عشرات المقالات الطويلة التي تبلغ أحيانًا 15 صفحة من حجم المجلة وباللغات الفرنسية والإنجليزية والألمانية والإيطالية والأسبانية، وكلها كتبت بأقلام كبار الباحثين المتخصصين، مما يملأ الإنسان اعتزازًا وشعورًا بالرضا النفسي. قارن في مقابل هذا ما أصدرته بالعربية من كتب، بعضها أساسية وفي غاية الأهمية ومع ذلك لم أعثر على شيء يستحق الذكر عن هذه الكتب

باللغة العربية». سالم حميش: لقاءات معهم، دار الفارابي، بيروت، 1988، ص133.

ونستطيع أن نشير إلى عدد لا بأس به من الدراسات العربية التي كتبها أساتذة متخصصون في الفلسفة حول جوانب فلسفته المختلفة في الآونة الأخيرة، مما يمكن اعتباره إعادة نظر في فكر بدوي، مثل ما كتبه محمود أمين العالم عن «بدوي.. الفيلسوف المؤسسة»، مجلة الهلال، القاهرة، أكتوبر 1899، ود. صلاح قنصوه عن القيم عند بدوي في كتاب نظرية القيم في الفكر المعاصر، دار التنوير، الطبعة الثالثة، بيروت، 1984، ود. أحمد عبد الحليم عطية، فصل بعنوان «الأخلاق الوجودية في كتابه الأخلاق في الفكر العربي المعاصر، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1990. وغيرها، بالاضافة إلى عدد من رسائل الماجستير والدكتوراة نوقشت قبل وبعد وفاته.

(2) د. عبد الرحمن بدوي: مادة (بدوي)، «موسوعة الفلسفة»، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1988، ص294 وما بعدها.

(3) بدوي: نيتشه، خلاصة الفكر الأوروبي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة الرابعة، 1965، ص: ط.

(4) يقول في تقديمه لكتابه عن أرسطو: «ها نحن نقدم لهذا المارد الفكري صورة تحليلية دقيقة، راعينا فيها التطور إلى أغنى الأشكال المتمردة والتوتر الفكري الحاد والتناقض الخصب الذي ينحل على أساس المنهج التاريخي حتى نستطيع أن نجدد في نفوسنا اليوم ما عاناه من تجربة حية هائلة لعلها تكون أعظم ما عرفته الروح الإنسانية من تجارب حتى الآن». بدوي: أرسطو، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الثانية، 1980، المقدمة.

(5) عبد الرحمن بدوي: دراسات في الفلسفة الوجودية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1980، ص5.

(6) بدوي: موسوعة الفلسفة، ص308.

(7) وتظهر في كتاباته الأدبية نزعته إلى الثورة والتمرد، كما نجد في قصائد ديوانه «مرآة نفس» نزعة وجودية خالصة يمتزج فيها تصور الوجود بالعدم والذاتية، مثلما يقول:

هتف الحب بالخلود ولكن   أذن الدهر بالفناء آذانه

«مرآة نفس»، مكتبة النهضة المصرية، 1946، ص10. كما يخبرنا في قصيدة «مزاج سوداوي» عن تلك النزعة بقوله: ولدت إلف الأحزان،

لا تكاد تبتسم لي مرة حتى تغلبني الكآبة أعوامًا طوالا، لهذا كان طبعي أقرب إلى الجانب الأسيان في الوجود (ص54).

ويقول في مقدمة قصيدته «يأس العبقرية»: لما يئست من الظفر بمعنى لوجودي واستولى علي شقاء ضمير لا أمل في برئه وجافتني الآمال الزائلة التي عقدت عليها حياتي وأنا في العشرين فكرت في القضاء على حياة خلت من كل ما يجعل للوجود قيمة (ص90).

ويتضح في تقديم كتابه «الحور والنور» نزعاته الوجودية التي تتسم تارة بالغرابة وأخرى بالتمرد والثورة (الحور والنور: النهضة العربية، القاهرة، 1951، المقدمة) والصورة التي يرسمها لنفسه على لسان سلوى هي صورة الثائر على السكون النازع إلى الحركة والانفعال، يقول: نعتوني بالحماقة، وفي الحماقة وجدت عقلي. وصفوني بالضلال، وفي الضلال تلمست هداي (ص13). وراجع دراسة محمود أمين العالم عن «بدوي الفيلسوف المؤسسة»: مجلة الهلال، القاهرة، أكتوبر، ص40- 48، ونوفمبر ص64- 71.

(8) عبد الرحمن بدوي: الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، مكتبة النهضة العربية، 1947، ص13.

(9) المرجع السابق، ص118. وهذا هو موقف أحمد لطفي السيد ومدرسته طه حسين ومحمد حسن كامل، الذين يمثلون المدرسة الفلسفية المعاصرة في مصر في توجهها الغربي، ونجد أصدق تعبير عنها فيما صدر به لطفي السيد ترجمة كتاب أرسطو «علم الأخلاق» حيث يقول: «إذا شئنا أن نكون لنا فلسفة مصرية تأتلف ومعلوماتنا وجب علينا أن نجدد الفلسفة العربية التي فقدت أعيانها ولم تبق إلا آثارها، أو بطريقة أقرب أن ندرس فلسفة أرسطوطاليس» (ص14) ويكرر ذلك في صفحات التصدير «فالواقع أن الفلسفة العربية ليست شيئًا آخر غير فلسفة أرسطوطاليس، طبعت بالطابع العربي وسميت الفلسفة العربية» (ص15).أحمد لطفي السيد: تصدير ترجمة كتاب أرسطو: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة، 1924، ص14- 15.

(10) عبد الرحمن بدوي: دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي، دار الآداب، بيروت، 1965، ص113- 114.

(11) بدوي: الإنسانية والوجودية، ص54.

(12) بدوي: شخصيات قلقة في الإسلام، دار النهضة العربية، ط2، القاهرة، 1964، ص: ح.

(13) بدوي: الإنسان الكامل في الإسلام، وكالة المطبوعات، الكويت، ط2، 1976.

(14) بدوي: من تاريخ الإلحاد في الإسلام، القاهرة، ص12.

(15) بدوي (محقق): المثل العقلية الأفلاطونية، المعهد الفرسي للآثار الشرقية بالقاهرة، 1947، ص46.

(16) يتكون كتاب بدوي عن رابعة من قسمين: الثاني به أخبار رابعة وهو تجميع لنصوص منشورة أو غير منشورة عنها، والقسم الأول دراسة تظهر فيها خصائص كتابة بدوي من حيث الاعتماد الكامل على المستشرقين مثل ماسينيون في دراسته عن سلمان الفارسي، وأخبار الحلاج، ونشأة المصطلح الفني للصوفية في الإسلام، وعذاب الحلاج. راجع صفحات 17، 26، 32، 34، 36، 39، 44، 62، 71، 92، 104، 109.بدوى:شهيدة العشق الإلهى ، رابعة العدوية ، وكالة المطبوعات ، الكويت ، الطبعة الثانية ، 1978 .

(17) يصل بدوي إلى أعلى صورة من صور توجهه الغربي بإحالته الدائمة للتصوف المسيحي وشخصياته مقارنًا إياها برابعة العدوية التي تستخدم مشجبًا لتعلق عليه أكفانها مثل القديسة تريزا الإيلية والصوفية المسيحيين عامة (ص 10- 11) وفي حديثه عن أصل أسرتها يلح

على أنه ربما كان مسيحيًا، ونظريتها في التوبة نجد لها نظيرا في التصوف المسيحي وما نراه لديها في هذه الفترة نراه في الجيل الأول للمسيحية (ص16) ويعترف أنها حين أعتقت اندفعت بفضل الحرية إلى حياة الدنيا مثل القديسة تريزا بعد أن غادرت دير التجسد في إيلة (ص20) ويقارنهما سويًا (ص21- 22) وفكرة الزواج الروحي من الله التي يحاول بدوي بكل الطرق نسبتها إلى رابعة المقصود منها أن يقرب بينها وبين التصوف المسيحي خاصة لدى تريزا الإيلية (ص30)، ويتحدث عن الليلة الظلماء عند يوحنا الصليبي وعند رابعة (ص37) ويقارن أقوالها بأقوال أوغسطين (ص78) وبين شفاعتها للص وشفاعة القديس فرنشيسكو الاسيزي (ص94).

(18) عبد الرحمن بدوي: مقدمة تحقيق كتاب أبو حيان التوحيدي الإشارات الإلهية، وكالة المطبوعات، الكويت، 1981، ص5، 13، 16.

(19) يرجعنا بدوي من أجل تأكيد الجوانب الوجودية لدى التوحيدي إلى بحثين قدما إلى المؤتمر الدولي للفلسفة بروما – نوفبر 1946: الأول لاستفانيا نوشيري: كيرجورد وديستوفسكي أمام مشكلة الشر في العالم، والثاني لريموكنتني Remo Cantoni: ديستوفسكي والوجودية،

ميلانو 1948، مقدمة بدوي لتحقيق الإشارات الإلهية 11/10.المرجع السابق، ص50.

(20) ماسينيون: ابن سبعين والنقد النفساني في تاريخ الفلسفة الإسلامية في الكتاب المهدى إلى هنري ماسيه، باريس، 1928، نقلا عن: بدوي: رسائل ابن سبعين، القاهرة، دار الكاتب العربي، ص15.

(21) يقول بدوي في حوار معه في مجلة الثقافة القاهرية: «وإعجابي بنيتشه – وقد كان أشد الناس ممارسة للروح اليونانية – هو الذي أفضى بي إلى الاشتغال بالفكر اليوناني والفلسفة اليونانية»، ص92.

(22) يقول بدوي: «التراث اليوناني هو الذي صاغ روح هذه الحضارة، حتى صارت دراسته في الوقت نفسه دراسة لجوهر هذه الحضارة»، بدوي: مقدمة ترجمة كتاب هانز هنريش بكر «روح الحضارة العربية»، ص11.

(23) بدوي: مقدمة تحقيق كتاب أرسطو «في النفس»، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1954، ص53.

(24) بدوي: مقدمة تحقيق «منطق أرسطو» الترجمة العربية القديمة، وكالة المطبوعات، الكويت، 1980، ص9.

(25) يقول: «ولئن كان أرسطو قد احتل مركز السيادة في الفكر العربي في أطواره الأولى، فإنه لم يكن هناك ما يدعو إلى استمراره في السيادة مدى طويلا، سواء من ناحية مذهبه أو من جانب الذين تلقوه، فروح مذهبه كانت بعيدة عن إشباع نوازع الروح الحضارية العربية، لأن روح هذا المذهب ذات طابع خالص، فكان في الواقع أقرب تمثيلا للروح اليونانية من أفلاطون؛ الذي سرى في مذهبه دم شرقي أو شبه شرقي»، ويرى أن أرسطو «لم يستطع الظفر بحق المواطن في الحضارة العربية إلا بعد أن طعم بدماء أفلاطونية أفلوطينية». مقدمة: «المثل العقلية الأفلاطونية»، ص7.

(26) بدوي: أرسطو عند العرب، وكالة المطبوعات، الكويت، ص7.

(27) بدوي: أفلوطين عند العرب، ط3، وكالة المطبوعات، الكويت، ص24.

(28) بدوي: الأفلاطونية المحدثة عند العرب، ط2، وكالة المطبوعات، الكويت، 1977، ص 10.

(29) في كتاب «أفلاطون في الإسلام» على سبيل المثال ينشر أجزاء من محاورات «فيدون» و«طيماوس» و«النواميس» منقولة حرفيًا – كما يخبرنا – عن كتاب البيروني «تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة

في العقل أو مرذولة»، نشرة إدوارد سخاو، لندن 1877، ويورد نصًا من فيدون وأقريطون نقلا عن كتاب القفطي «أخبار العلماء بأخبار الحكماء» نشرة ليبرت، ليبزج 1903، مع مقارنة بما أورده ابن أبي أصيبعة في «عيون الأنباء»، نشرة ملر، القاهرة 1882، وينقل عشرة صفحات من كتاب العامري «السعادة والإسعاد في السيرة الإنسانية»، نشرة مجتبي مينوفي، فسبادن 1957، وهذا هو كل كتاب «أفلاطون في الإسلام».

(30) بدوي: مقدمة «الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام»، النهضة المصرية، القاهرة، 1954، ص9.

(31) بدوي: التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، النهضة العربية، ط3، القاهرة، 1995، ص (ز). ونفس وجهة النظر يقدمها لنا في حديثه «التراجم الذاتية» في كتاب «العبقرية والموت»، وكالة المطبوعات، الكويت، ص43.

(32) هذا الموقف في «الخطاب العربي المعاصر» ويرى: «إن بدوي أراد أن يبرهن لا على أصالة الفلسفة الإسلامية وجدارتها بمكان لائق في تاريخ الفلسفة العام، بل ذهب على العكس من ذلك فقرر أن الروح الإسلامية منافية بطبيعتها للتفلسف». الجابري: الخطاب العربي

المعاصر، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1982، ص147، وهو نفس النقد الذي يوجهه محمود أمين العالم، مجلة الهلال، أكتوبر ونوفمبر 1989.

(33) يتماثل بدوي مع ابن سينا في كثرة وعوده (غير المنجزة) فهو يعلن في بداية مؤلفاته عن خطته ومشروعه باعتبارها أنجزت، ويذكر لنا مع كتبه كتابًا عن برجسون، لم ير النور حتى الآن، مثلما يذكر تحقيق الترجمة العربية لمنطق أرسطو في خمسة أجزاء، وقد صدرت بالفعل في ثلاثة أجزاء ولا نظنه أضاف أو سيضيف أجزاء أخرى (انظر: ثبت مؤلفات بدوي في مقدمة تحقيقه كتاب أرسطو «في النفس»، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1954)، وحين يتناول ترجمات يحيي بن البطريق يذكرنا بمخطوط الآثار العلوية لأرسطو، ويعد كعادته بنشره قريبا (بدوي: الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام، القاهرة، 1955، ص34) ويشير في الصفحة التالية إلى وجود مخطوط السماء والعالم، وشرح غير كامل لابن رشد عليه، ويعلن لنا عزمه على نشره قريبا (السابق، ص3) ومضى على (قريبا) هذه أكثر من نصف قرن منذ نشر هذا الوعد 1955 حتى الآن، ورغم مضي أكثر من خمسين عامًا على تقديم الترجمة العربية القديمة لكتاب

الخطابة لأرسطو، فإن بدوي لم ينجز وعده لنا بترجمة هذا الكتاب عن اليونانية ترجمة تحلل مواده وتعالج مسائله وتستقصي البحث في كل ما يتصل بهذا الفن (مقدمة تحقيق ترجمة الخطابة، النهضة المصرية، القاهرة، 1959)، رغم أنه أعاد نشر هذه الترجمة القديمة التي وصفها بالسقم والانحراف عن معاني النص الأصلي، ويشير إلى ما يزمع عمله بعد نشره للأورجانون من عمل معجم يضع فيه المصطلحات مع مقابلها اليوناني، حيث يؤكد عزمه على أن يؤكد بدراسة تفصيلية لتاريخ الأورجانون في العالم العربي ومدى أثره في مختلف مرافق الحياة الروحية كما يكون جانبًا خطيرًا أيضًا من دراستنا الكبرى لأرسطو عند العرب (مقدمة تحقيق الترجمة العربية القديمة لمنطق أرسطوو، ج1، وكالة المطبوعات، الكويت، 1980، ص3).

ويرى أنه من المفيد كتابة بحث عن نقول الجاحظ عن كتاب الحيوان «وعسى أن نقوم بهذا قريبًا» (مقدمة تحقيق الترجمة العربية لأجزاء الحيوان) الكويت، 1987، ص31) وما أطولها وأبعدها قريبًا هذه التي قد تستمر ما يقرب من نصف قرن، ففي كتابه «تاريخ الإلحاد في الإسلام» أخبرنا أنه سيرجئ الدراسة التفصيلية العامة لتلك النزعة... ولم ينجز بدوي منذ 1945 هذا الوعد حتى الآن، ويقدم لنا عدة وعود

في «المثل العقلية الأفلاطونية» مثل دراسة الجمع بين رأيي الحكيمين. وتتبع نظرية المثل هذه لدى الإشراقيين في بحث قادم (المثل العقلية الأفلاطونية، ص13، 39، 46)، وفي نهاية تصديره لفضائح الباطنية للغزالي؛ يؤكد عزمه على كتابة تاريخ شامل للباطنية (ص: هـ)، وفي تحقيقه للإشارات الإلهية يؤكد على القيمة الخطيرة للكتاب «التي نرجو أن تتاح لنا فرصة قريبة للتحدث عنها وبيانها مع مقارنتها بنظائرها في هذا الميدان» (المقدمة، ص38)، وكذلك يعد في «تاريخ التصوف الإسلامي» بدراسة مراحله حتى يستقصي تاريخ هذا الجانب الأصيل العميق في الإسلام. ولم ينجز بدوي أيا من هذه الوعود.

(34) جمال الدين العلوي: مؤلفات ابن باجة، دار الثقافة، بيروت، 1983، ص39.

(35) بدوي: التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، ص: ز.

(36) بدوي: في حوار معه حول الدور العربي في الفلسفة، مجلة آفاق عربية العراقية، العدد ، ص40.

(37) بدوي: مذاهب الإسلاميين، ج1، دار العلم للملايين، بيروت، 1971، ص3.

(38) بدوي: مقدمة تحقيق الترجمة العربية القديمة لكتاب أرسطو «الطبيعة»، ترجمة إسحاق بن حنين بن إسحاق، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، 1964، ص27.

(39) بدوي: مقدمة تحقيق: تلخيص الخطابة لابن رشد، وكالة المطبوعات، الكويت، ص: ي.

(40) بدوي: حازم القرطاجني ونظريات أرسطو في الشعر والبلاغة، القاهرة، 1961، ص2.

(41) بدوي: مقدمة تحقيق كتاب البرهان من الشفاء لابن سينا، النهضة العربية، القاهرة، 1954، ص36.

(42) المرجع السابق، ص39.

(43) بدوي: مقدمة تحقيق الترجمة العربية القديمة لكتاب أرسطو الخطابة، النهضة المصرية، القاهرة، 1959، ص: و.

(44) بدوي: رسائل ابن سبعين الفلسفية، حققها وقدم لها بدوي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1965، ص13.

(45) بدوي: مقدمة ترجمة النقد التاريخي، النهضة العربية، القاهرة، 1970، ص15.

(46) بدوي: مقدمة تحقيق: فن الشعر، النهضة المصرية، القاهرة، 1953، ص56.

(47) بدوي: مقدمة تحقيق كتاب: الشعر من منطق الشفاء لابن سينا، الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1966، ص8.

(48) مثل مقالة مصطفى عبد الرازق عن كتابه نيتشه في مجلة السياسة الأسبوعية، وإبراهيم مدكور في مجلة الرسالة، وما كتبه طه حسين عن «الزمان الوجودي» وعن «تاريخ الإلحاد في الإسلام» في مجلة الكاتب المصري. بدوي: الموسوعة الفلسفية. بدوي: موسوعة الفلسفة، ج1، ص297.

(49) د. سعد رزق: الدكتور بدوي وموسوعة الفلسفة- مراجعة نقدية، مجلة الناشر العربي، العدد 6، يناير 1986، ص85.

(50) في تقديمه لترجمته كتاب سارتر «الوجود والعدم» لا نجد سوى خمس صفحات فقط يقدم فيها مجموعة مصطلحات ينبغي على القارئ أن يستظهرها قبل قراءة الكتاب مثل: الوجود في ذاته، والوجود لذاته، وسوء النية، والعلو، والتخارج، والإمكان العرضي، والوقائعية، والتناهي، وغيرها. ويقدم لنا تعريفين مختلفين للوقائعية لنفس المصطلح الفرنسي facticite ولا ندري السبب في ذلك (بدوي: مقدمة ترجمة كتاب سارتر:

الوجود والعدم، دار الآداب، بيروت، 1966، تعريف الوقائعية ص6، ص9، وفي ترجمته لكتاب بنروبي «مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا» يتحدث عن الكتاب دون تقديم ولا تعليقات ولا يشير إلى بيانات طبعته ومقدمتها لنعرف المقصود بلفظ المعاصرة ولا تظهر لنا تعليقاته مفهوم «الفلسفة الشامل» الذي نجده لدى بنروبي (انظر: دراسة يحيي هويدي عن ترجمة بدوي للكتاب في: نحو الواقع- مشكلات فلسفية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1986، ص321-339).

(51) د. ملحم قربان: مشكلات، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، د. ت، ص 2.

(52) بدوي: مقدمة تحقيق الترجمة العربية لكتاب أرسطو: في النفس، النهضة المصرية، القاهرة، 1954، ص48.

(53) بدوي: تصدير تحقيق الترجمة العربية القديمة لكتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس، وكالة المطبوعات، الكويت، 1979، ص20.

(54) راجع: تحقيق أبو العلا عفيفي لمقال اللام، مجلة كلية الآداب، العدد الأول، المجلد الخامس، ص89- 139، ونقد بدوي لها في «أرسطو عند العرب»، ص11.

(55) بدوي: رسائل فلسفية، منشورات الجامعة الليبية، بنغازي، 1973، هـ2، ص9.

(56) بدوي: مقدمة تحقيق كتاب أرسطو: في النفس، ص6.

(57) بدوي: رسائل فلسفية، ص11.

(58) جمال الدين العلوي: مؤلفات ابن باجة، دار الثقافة، بيروت، 1983، ص34.

(59) المرجع السابق، ص36- 37.

(60) جمال الدين العلوي: رسائل فلسفية لابن باجة، دار الثقافة، بيروت، 1983، ص16، ص35.

(61) جمال الدين العلوي: مقدمة كتاب ابن رشد تلخيص السماء والعالم، منشورات جامعة سيدي عبد الله، فاس، 1989، هـ 19، ص30.

(62) بدوي: مؤلفات الغزالي، ط2، وكالة المطبوعات، الكويت، 1977، ص17- 18.

(63) بدوي: دراسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلي، دار العلم للملايين، بيروت، 1979، ص10، 13- 14.

(64) بدوي: شطحات الصوفية، الهندسة المصرية، 1949، المقدمة.

(65) بدوي: تاريخ التصوف الإسلامي من البداية حتى القرن الثاني، وكالة المطبوعات، الكويت، ص9.

(66) بدوي: موسوعة المستشرقين، ص364.

(67) بدوي: مقدمة تحقيق كتاب أرسطو في النفس، ص28.

المحتويات